

تراثنا

# المُعْتَنَى

في  
أبواب التوحيد والعَدَل

إملاء  
الفاضل أبي الحسن عبد الجبار  
الاستاذ  
السوق سنة ١٢١٥ هـ

الجزء الرابع

روية الباري

لحق

الدكتور أبو الوفا الخليلي

الدكتور محمد مصطفى حليم

إشراف

الدكتور طه حسين

مراجعة

الدكتور إبراهيم بكوت

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر  
الدار المصرية للتأليف والترجمة

## فِيهِ الرِّجَالُ

### ذكر فصول الجزء الرابع من الكتاب المفق

فصل في أن الملى لا يخلو من كونه محتاجا أو غنيا .

فصل في بيان معنى الحاجة وما يتصل بذلك .

فصل في بيان حقيقة المنافع والمضار وما يتصل بذلك .

فصل في بيان اللذة والسرور والألم والغم وما يتصل بذلك .

فصل في أن ما قدما من الحاجة والضرر والنعيم والألم واللذة يتعلق بالشهوة  
وضور الطبع .

فصل في بيان حال المشتهي والشهوة وما يتصل بذلك .

فصل في ذكر ما لأجله يصير المحتاج والمتنع والتذ من هذا الصنف .

فصل في أن الشهوة والغور والألم واللذة والغم والسرور يستحيل أن جمع على  
الله تعالى .

فصول كتاب في الرؤية ونفي أن يدرك بشئ من الحواس .

فصل في أن المدرك يكون مدركا صفة زائدة على كونه عالما بالمدركات / ١٢ - ٢٣

فصل في أن المدرك ما لا يصح أن يدرك شيئا أو يراه إلا بحاسة ، وأنه يفارق  
التدبير تعالى .

فصل في أن ما يصح من الواحد منا أن يراه ويدركه يجب أن يراه ويدركه وما يتصل به .

فصل في أن المدرك ما لا يصح أن يكون مدركا بادره .

Ausgeschieden  
aus den Beständen  
der DSB München

Univ.-Bibl.  
Bamberg

فصل في ذكر الدلالة على أن الرائي منا لا يرى إلا بشعاع يتفصل من عينه على وجه مخصوص .

فصل في ذكر الشروط التي إذا حصل عليها الشعاع صح معها الرؤية .

فصل في أن الرائي منا الشيء يجب أن يكون ظاهرا إذا ارتفع البصر .

فصل في وصف الرائي والمدرَك بأنه وراء ومدرَك ، وحقيقة وصف المرقى بأنه مرقى .

فصل في أن الرائي إنما يرى المرقى بكونه على صفة وما يتصل بذلك .

فصل في بيان الصفة التي يكون المرقى عليها يرى .

فصل في أن القديم تعالى لا يصح أن يرى على وجه .

فصل في إبطال القول بأن يرى القديم تعالى الآن .

فصل في إبطال القول بآثبات حاسة سادسة ترى بها القديم سبحانه ، وما يستحيل أن نراه بهذه الحاسة .

فصل في إبطال القول بأن ماله [ لم ] نرى القديم هو ضعف بصيرة عن إدراكه وقلة شعاعه .

فصل في أنه لا يصح أن يكون المانع من رؤيته سبحانه / أن الشعاع لا يصح أن يحصل به أو مكانه .

فصل في أنه لا يجوز عليه الموانع المعقولة ، ولا يصح إدراكه مانع مجهول لأجله لأنراه ، وما يتصل بذلك من حصر الموانع .

فصل في أن الله جل وعز لا يصح أن يدرك من جهة السمع والذوق والشم واللمس .

فصل في أنه تعالى لا يرى بالآبصار .

فصل في أن السمع كالمنظر في أنه يصح أن يعلم به أنه تعالى لا يرى .

فصل في ذكر شبههم العقلية والسمعية في إثبات الرؤية .

فصل فيما يلزمهم على قوطهم إن الله سبحانه يرى من المناقضة والفساد .

فصول الكتاب في أن الله تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية : -

فصل في معنى وصفنا له جل وعز بأنه واحد وما يتصل بذلك .

فصل في أن العلم بأنه واحد هو علم بماذا وما يتعلق بذلك .

فصل في الدلالة على أن القديم سبحانه قديم لنفسه .

فصل في أن لاشراك الشئيين في صفة من صفات النفس يوجب اشتراكهما في حاتر صفات النفس وما يرجع إليه .

فصل في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدور القادرين على وجه / ١٣٠ ج

فصل في ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله سبحانه قديم ثان .

فصل في أن القادر لنفسه يجب أن لا تنأى مقدوراته .

فصل في أن تنأى المقدور يوجب كون القادر قادرا بقدرته .

فصل في أن القادر بقدرته لا يكون إلا جسيما .

فصل في أن القادر قد يجوز أن يسكون قادرا وإن امتنع عليه الفعل لمع أو ما يجري مجراه .

فصل في بيان ماله يتصور الفعل على القادر ويمتنع .

فصل في أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يمكن العلم بالتوحيد .

الجزء الرابع من الكتاب المسمى في أبواب التوحيد والعدل .

إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار أحمد راحة الله عليه / ١٣١ ج

## بسم الله الرحمن الرحيم

### الكلام في أن الله تعالى لا يجوز عليه الحاجة

اعلم أن هذه المسألة ، وإن لم يقع فيها خلاف بين أهل المسألة على اختلاف مذاهبهم في صفات الله سبحانه ، فالراجح بيانها وإيراد جملة ملخصة منها ، فإنها الأصل في باب العدل .

ولما تشدد فيها تورده في الكتاب إيضاح ما اختلف فيه الناس دون ما اتفقوا عليه ، لأنه ربما حصل الخلاف في الأوضح ، ووقع الاتفاق في الأخص ، بحسب ما يدخله المطلق على نفسه من الشيء ، لكننا قصد إلى بيان ما يجب معرفته في توحيد الله وعدله من جهة الدلالة ، لينظر الناظر في كتابنا ، والمتأمل له ، عارفاً من هذا الباب ما يلزمه ويصل به إلى العمل بما تعبد به .

ونحن نكشف القول في معنى التقى والحاج ، ونبين معنى الحاجة ، وإلى ماذا تقع ، ونذكر ما يتصل بذلك من المنافع والمضار ، وما يتبعها من المرور والغم وما يؤدي إليهما من الأفعال ، ونذكر الكلام في الملاذ والآلام والشهوة والنفور ، ونبين أن من استحال عليه الحاجة فيجب كونه غنياً إذا كان حياً ، وتدل على أنه جل وعز يتعالى عن جوارز الحاجة عليه ، ونذكر سائر ما يتصل به مفصلاً على اختصار إن شاء الله .

في أن / الحى لا يتخلو من كونه محتاجا أو غنيا

إعلم أن الحاجة التي نريد ذكرها لا تجوز إلا على الحى ، لأن النافع والمضار لا يجوز أن لا عليه لكونهما تابعا للذة والألم اللذين لا يصحان إلا على المدرك المشتهى أو النافر الطبع ، فإذا استحال الشبهة والإدراك إلا على الحى ، فيجب استعمال الحاجة إلا عليه .

فأما حاجة الشيء في الوجود إلى غيره ، أو في الحدوث إلى فاعله ، أو في حصول الحكم له إلى علة ، أو في حدوثه إلى سبب ، إلى ما شاكل ذلك ، فلا مدخل له فيما نريد ذكره ، فالاعتراض به على ما قدمناه لا يصح ، وأما الذى فانه يرجع به إلى أنه حتى ليس يحتاج ، وكل من هذه حاله وصف بأنه حتى ، ولا يقل له معنى سواء . وكل صفتين جرتا هذا الجرى لم يخل الموصوف منهما ، لأنه يرجع بأحدهما إلى إثبات صفة ، وبالأخرى إلى نفيها ، كما لا يتخلو ما يصح العلم به من وجود أو عدم ، والوجود من حدث أو قدم . ومتى انكشف معنى الصفتين اللتين هذه حالهما ، فالعلم بأن الموصوف لابد من أن يكون على أحدهما ، من كمال العقل : فذلك قلنا إن الحى لا يتخلو من حاجة أو غنى ، ولا يتمتع في الموصوف حتى يختص بصفة من الصفات أن لا يتخلو من صفتين ، وإن كان معنى خلا منهما لم يصح عليه كما قوله في القدم والحدوث في الوجودات ، فذلك ما ليس بهى لا يجوز عليه النفي والحاجة ، وإن وجب في الحى أن لا يتخلو من بـ ١٥ / إحدى الصفتين . ولما كان الحاجة / تعلق بمحتاج إليه لم يتمتع في الحى أن

يكون محتاجا إلى أمر ، وغنيا عن غيره ، كما لا يتمتع كونه عالما بالشيء جاهلا به . وفارق في هذا الوجه الوجود وسائر الصفات التي لا يصح هذا المعنى فيها ، فلذلك لا يتمتع في الحى أن يكون محتاجا إلى إدراك الرائحة غنيا عن الماء كقولك قوله في الملايكة عليهم السلام . ولذلك صح في أحدنا أن يستغنى عن الشيء . وإن احتاج إلى غيره سكن هذا الوجه إنما يصح في الحى الذى تجوز عليه الحاجة . فأما من دلت الدلالة على أن الحاجة تستحيل عليه ، فلا يصح كونه محتاجا إلى شيء ، البتة ، كما أن من ثبت بالدليل كونه عالما لنفسه احتمال عليه الجهل على كل وجه .

وليس لأحد أن يقول : إذا استحال على القديم تعالى الحاجة فوصفه بأنه حتى لا وجه له ، كما لا يصح وصف الأعراض وسائر ما ليس بهى بذلك ، وإنما يوصف بذلك كل من يجوز عليه الحاجة ، وذلك لأن ماله ولأجله وصف الحى منا بأنه حتى ، إذا حصل فيه تعالى ، وجب وصفه بذلك وقد علم أن الواحدنا إذا لم يخرج إلى شيء مخصوص وصف بأنه حتى عنه من حيث كان حيا غير محتاج إليه ، ولذلك لا يوصف الميت بأنه حتى عن الشيء . فإذا ثبت بالدليل أنه جل وعز ليس محتاج إلى شيء ، البتة ، وجب وصفه بأنه حتى عنها . وليس لغير الحى منا عن الشيء تعلق بمحتاجه إلى غيره ، فلا يصح أن يقال إنما وصف بأنه حتى عنه من حيث خرج من أن يكون محتاجا إليه مع أنه يحتاج إلى غيره . ولا فرق بين هذا القول وبين من قال إنه لا يوصف بأنه عالم بالشيء إلا إذا جهل غيره وكيف يصح ذلك / ولو حصل محتاجا إلى ما هو غنى عنه كحاجته إلى الآخر لم يكن غنيا ، وإذا لم يكن محتاجا إليه وصف بأنه غنى عنه وحاجته إلى الآخر في الحالين على أمر واحد . فلم أن وصفه بأنه غنى يفيد أنه ليس بمحتاج إلى الشيء الذى قيل إنه غنى عنه .

وقد علم أنه تعالى مع كونه حيا مستغن عن كل شيء فيجب وصفه بأنه غني بالإطلاق من غير قيد . وإذا ثبت بالدلائل أن الحاجة تستجلب عليه وجب أن يقال : إنه غني لما هو عليه في ذاته ، وإنما يصح على الواحد منا الحاجة والغنى لأنه ممن يصح عليه الشهوة والغور ، فإذا استعلا جميعا على القديم تعالى وجب كونه غنيا .

فأما ما ليس بحي ، فوصفنا له بأنه غني لا يصح لأنه غير مختص بالصفة التي معها يصح الغنى والحاجة ، كما أن ما ليس بحي لا يوصف بالقدر والجز . ومن ليس بقادر لا يوصف بالفعل والترك .

وليس لأحد أن يقول : فإذا لم يقد كونه غنيا حالا يختص بها ، وإنما يفيد نفي الحاجة ، فلماذا اقتص به على دون غيره مع أن الحاجة عن الكل متفية ، وذلك لأن وصف الغنى بذلك لا يفيد نفي الحاجة قط ، وإنما يفيد ذلك فيمن هو بالصفة التي معها يصح الغنى والحاجة ، كما أن من لم يفعل الشيء ، إنما يوصف بأنه تارك إذا لم يفعله وهو قادر عليه دون من لا يفعله وهو غير قادر .

وكذلك لا يوصف من لم يعلم الشيء بأنه جاهل إذا كان ممن يصح أن يعلمه .

وهذه الحجة قد كشفت عن صحة ما قلناه من أن الغنى والحاجة يتصفان

على كل حي ، ونوجب صحة القول بأنه تعالى إذا لم ينجز عليه الحاجة / فيجب كونه غنيا .

مسألة ١٦ /

## فصل

في بيان معنى الحاجة وما يتصل بذلك

أعلم أن المحتاج إنما يحتاج إلى اجتلاب المنافع وما ينفعه من المرور ، ودفع المضار وما ينفعه من الضوم ، وقد يحتاج إلى ما به تجلب المنفعة وتدفع المضرة من الأفعال والآلات وما جرى مجراها .

فأما ما لا مدخل له في ذلك ، فإنه لا يوصف بأنه يحتاج إليه على وجه أولئك نصف الواحد منا بأنه يحتاج إلى العلوم والاعتقادات والإدراك والحواس كما نصه الحاجة إلى الآلات ، لأن ذلك أجمع يشترك في أنه محتجب به المنافع ولهذه الحاجة لم يقتصر في اجتلاب المنافع على فعل ما يوجب المنفعة دون ما يتوصل به إلى المنفعة بواسطة أو وسائط ، ولذلك يحتجب الثواب بفعل الطاعات ، واستأثر به اجتلاب المنفعة أن يكون هو الفاعل بما عنده ينتفع ، لأننا لا نفصل بين أن يكون هو الفاعل أو يفعل فيه غيره . والقول فيما يدفع به المضار من الآلات والعلوم وغيرها كأنقول فيما ذكرناه ، ولذلك لم يصح عندنا أن يقال إنه تعالى لو كان عالما يعلم لوجب كونه محتاجا إليه ، لأنه تعالى ممن لا يصح عليه اجتلاب المنافع على وجه ، فوصفه بذلك على هذا المعنى لا يصح . وإن صح أن يقال إنه كان يحتاج إلى العلم ليصير عالما لأجله على وجه تولاه لم يكن عالما ، فكان يجب كونه محتاجا إليه على هذه الطريقة دون ما ذكرناه أولا .

فإن قيل : لو ليس فقد يقال في الميت إنه محتاج إلى الحياة وإن / ١٦-١٧  
استحال أن يقال إنه محتجب بالحياة المنفعة ، أو يدفع بها المضرة ، لأن كلا

الأمرين لا يصحان إلا معاً ، وما يدفع به الشيء أو يجلب به يجب مع غيره  
صحة ذلك عليه ، قيل له : إن ما سألت عنه يذكر توسعاً ، لأن الميت على ما قدمنا  
القول فيه لا يوصف بالحاجة في الحقيقة ، لكنه لما كان على الصفة التي لو وجدت  
الحياة به كان محتاجاً ، أشبه بالحي في استعمال هذه اللفظة فيه ، ولذلك ، بعد  
استعمال ذلك في الجاد لما لم يكن بهذه الصفة .

قوله قيل : فيجب أن لا تصفوا من لا يشتهي الشيء على وجه بأنه محتاج  
إليه لأنه ليس لمنفعة له ولا اجتلاباً لها ، قيل له : كذا قول في الحقيقة ، وفي  
استعمال ذلك فيه قبل وجه الجواز .

فان قيل : أفيجوز في شيء من المدركات أن لا يكون الخي من محتاجاً إليه  
ولا غنياً عنه ؟ فان أجزم ذلك ، ثم كم أن تجوزوا في الخي نفسه أن يخلو من الحاجة  
والغنى . كما جاز في أحدنا أن يخلو من مدرك شيء من كونه محتاجاً إليه أو غنياً  
عنه ، قيل له : إن الذي قوله في المدرك وغيره أن الخي من إذا لم يكن محتاجاً  
إليه فيجب كونه غنياً عنه إذا كان ذلك الشيء مما يصح وقوع الحاجة إليه والغنى  
عنه ، ولذلك لا يقال فيما ليس يحدث ولا يصح حدوثه أنا محتاج إليه ، أو تستغنى  
عنه كالقديم تعالى . ومنى قلنا أنا محتاج إليه تعالى فأنا نريد أن وجوداً به أو سائر  
ما نحن عليه من جهة ، ولا نريد به أنا نجلب به المنفعة ، تعالى / الله من ذلك :  
وكذلك القول في الباقي والماضي إلى ما شاكلة .

وأما قطع أوصال الخي من ، وحدوث الآلام التي لا يصح أن يشتهيها  
في جسم البنية ، فإنه لا يقال في الواحد من أنه غنى به أو محتاج إليه ، لأن الحاجة  
إليه لا يصح أن تقع إلا في نسكون مما يؤدي إلى منفعة ، وأما إذا لم يكن يصح

ذلك فيه فالغنى عنه في أنه لا يصح كالحاجة إليه ، وهذا كقولنا فيها لا يدرك  
ولا يؤدي إلى المنفعة ولا يصح ذلك فيه أنه لا يصح الحاجة إليه ولا الغنى عنه ،  
وهذا لأنه كما يجب كون المحتاج والغنى على صفة حتى يصح ذلك فيه ، فكذلك  
ما يتعلق به الغنى والحاجة يجب أن يكون على صفة حتى يصح ذلك فيه ، وقد  
بيناه ما له وجب في كل شيء إذا لم يكن محتاجاً أن يكون غنياً يشارك حاله حال  
الأعيان التي لا يوصف الخي من بالحاجة إليها ولا الغنى عنها .



## فصل

### في بيان حقيقة المنافع والمضار وما يتصل بذلك

اعلم أن المنافع هي الملاذ والسرور وما أدى إليها أو إلى أحدها إذا لم يزد إلى ضرر يوفي عليه . والمضار هي الآلام والغموم وما أدى إليها أو إلى أحدها إذا لم يعقب نفعاً أعظم منه ، ولا يعقل في المنافع والمضار إلا ما ذكرناه . ولذلك يقال فيها توصل به إلى الملاذ أنه منفعة ، كما يقال في غش الملاذ . ولذلك يطلب بتحمل الشاق الملاذ والسرور وما يزدى إليها ويجنب به من المضار / ولا يصح القول بأن النفعة هي اللذة والسرور فقط . وذلك لأنه لا يتدفع وصف تناول الدواء بأنه منفعة وإن لم يكن لذة ولا سرورا لما علم من حاله وظن أنه يؤدي إلى الملاذ وقد يقال فيها بظن أنه يؤدي إلى الملاذ أنه منفعة ، ولذلك تتحمل السكفة لأجله وإن لم يكن لذة في الحقيقة .

وعلى هذا الوجه يقال في الطاعات إنها منافع من حيث كانت توصل إلى السعي القويم إذا لم يحيط ثوابها . ولذلك قد يقال في كثير من الملاذ بأنه مضار إذا أدى إلى ألم عظيم منه ، كتنجس الإقدام على المأوى المشتهى . ولذلك قلنا إن النفعة قد تكون حسنة وقبيحة . وكذلك قلنا إن القديم سبحانه لو آتاه من لا يستحق الثواب تفضلاً لصح ذلك وإن كان نفعاً . ولو علم أن في إعمال الملاذ إلى زيد مفسدة لعمرو لصح ذلك وإن كان نفعاً له .

فأما السرور ، فإن كان عندنا هو العلم أو الاعتقاد والظن على بعض الوجوه ؛ فمن حيث تغير به حكم العالم المتعدد ، لم يتبع أن يقال إنه نفع كما يقال ذلك في الملاذ ، فليس لأحد أن ينكر إدخالها في جملة المنافع ، وكذلك كل من استحال عليه اللذة استحال عليه السرور من حيث كان مانعاً له . والغم في اتصاله بالمضار كالسرور المتعلق بالمنافع في الوجه الذي بناء .

## فصل

### في بيان حقيقة اللذة والسرور والآلم والغم وما يتصل بذلك

اعلم أن الملتذ إنما يلتذ بأدراك ما يشتهي ، ففي أدراك ما هذه حالة / صار ملتذاً . وإنما يصير ألماً متى أدرك ما يكره طعمه عنه ، فعند ذلك يوصف بأنه ألم . والسرور إنما يسر بأن يعلم وصول نفع إليه أو يظن ذلك أو يستشعره . والغم يوصف بذلك إذا علم أو ظن أن ضرراً سيحصل إليه أو هو حاصل إليه . فالملوثر في كونه ملتذاً هو الشهوة ، وفي كونه ألماً هو النفور ، وفي كونه مغمماً ومسروراً الاعتقاد . وقد يؤثر الاعتقاد في قوة السرور وإن لم يكن متعلقاً باللذة والنفع . كقول أهل الجنة بأنه تعالى قصد بالتواب تعظيمهم أو ما شاكل ذلك . وما يؤدي إلى اللذة لا يوصف بأنه لذة في الحقيقة وإن وصف بأنه منفعة ؛ وكذلك ما يؤدي إلى الألم لا يسمى ألماً .

فأما ما يلتذ به الملتذ ولا يكون إلا مدركاً فهو على ضربين : أحدهما يسمى لذة ، وهو ما يحدث في جسم الملتذ إذا كان له مشتهى . ومنه ما لا يسمى بذلك كنعو العلوم والآرايح التي يلتذ بأدراكها إذا اشتهاها . والثاني يسمى لذة دون وجه واحد ، وإن كان أحدهما حادثاً والآخر باقياً ، وأحدهما يسمى لذة دون الآخر ، وأحدهما يحدث في جسمه ولا يجب ذلك في الآخر ، وأحدهما متى حدث يجب أن يدركه لا محالة ، ولا يجب ذلك في الآخر . والقول بما يآلم به في إقصائه إلى حيزين القسمين كالقول فيها قدمناه . بل هو في ذلك أظهر ، لأن ما يحدث في جسمه مما يآلم به أظهر وأكثف مما يلتذ به . ولذلك يصح أن يآلم بكل ما يلتذ به . وقد يآلم بأشياء يستحيل أن يلتذ بها .



وأما السرور فهو تابع للذة على ما قدمناه ، وكذلك النعم يتبع الألم ، لأن كل من علم أو ظن بوصول نعم إليه في الحال أو في المستقبل فإنه يسر لا محالة ويجب ذلك فيه . فلو كان معنى سواها كان لا يتبع مع وجودها أن لا يحصل فلا يكون مسرورا لأنه لا يمكن أن يقال إن لها تعلقا بذلك المعنى على وجه استحيل وجودها إلا أنه . والقول في النعم وأنه يرجع إلى العلم والاعتقاد كالتحول في السرور . وليس بحاجة إلى استقصاء ذلك لأنه مما لا يحتاج إليه في هذا الموضع ، لأن من قال إنه معنى سوى العلم والظن فإنه لا يميزه إلا على من يجوز عليه اللذة . فالتصديق بالكلام يتم على القوانين ، وإن كان ما أشرنا إليه قد دل على أن ما ذكرناه هو الصحيح .

## فصل

في أن ما قدمناه من الحاجة والنفع والضرر والألم

يتعلق بالشهوة ونفور الطبع

اعلم أن المثلث إنما يلتزم بإدراك الشيء إذا كان مشتبها له ، يدل على ذلك أنه لو أدركه وهو غير مشتبها له لما التزم به ، ومعنى اشتباهه التذ به ، فيجب أن يكون المؤثر في كونه مثلثا كونه مشتبها لما أدركه ، ولنا ترجع بكونه مثلثا إلى حال ثلاثة سوى كونه مدركا ومشتبها ، وإنما ترجع به إلى كيفية كونه مدركا . ولذلك استحيل / كونه مدركا ما يشبهه إلا وهو مثلث ؛ ولو كان بكونه مثلثا حال زائدة لم يمنع كونه مدركا ما يشبهه غير مثلث على بعض الوجوه ، كما أن كون الجوهر متغيرا لما كان سوى وجوده لم يمنع حصول الموجود في غيره ولما يحصل متغيرا . وفي علمنا باستحالة كون واحد من الأشياء مدركا ما يشبهه غير مثلث به دلالة على صحة ما قدمناه . ولذلك يصح أن يلتزم الواحد متبا ما يشبهه من العلوم والأدرايح وإن كانت غير حالة فيه ، ولا يصح أن يحصل اختصاصا بحال لمعنى لا يحمل بطله ، ولذلك يصح أن يألم بالشيء ، ويلتزم بغيره في حال واحدة ؛ فكل ذلك بين صحة ما ذكرناه في المثلث . والقول في الألم ، وأنه إنما يحصل كذلك لكونه مدركا لما ينفر طبعه عنه كالتحول فيما قدمناه . ولذلك متى أدرك الواحد متاعا لا يشبه ولا ينفر طبعه عنه لم يحصل ألما ولا مثلثا ؛ ولذلك قلنا إن الجرب إذا حاك موضع الجرب يلتزم ما يحدث هناك ، ولو لم يكن هناك جرب السكين يألم به ، والحادث معنى واحد ؛ ولذلك قد يلتزم بعض الحيوان بما يألم به غيره ، فقد صح بهذه الجملة أن اللذة لا تصح إلا على من تصح عليه الشهوة ، وكذلك لا تصح الألم

إلا على من يجوز عليه نقور الطبع . وقد بينا أن مرجع الحاجة والمنافع والمضار إلى الملاذ والآلام . فإذا ثبت بما ذكرناه الآن أنها مختصان بمن يصح عليه الشهوة . فيجب أن تكون الحاجة والمنفعة والمضرة لا يصح أيضا إلا على من تصح عليه الشهوة والنقور .

- ٩ / سب / فإذا ثبت بما ذكرناه من الدليل أنه / جل وعز لا يصح عليه الشهوة والنقور . فيجب أن لا يصح عليه سائر ما ذكرناه . وكذلك إذا دللنا على أن الله تعالى لا يتحيل على الله كذلك الألم . فيجب أن يتحيل عليه الحاجة والشهوة جميعا .
- فما يليق القادر منا من التمسك والألم ، بما يليق أعضائه ، فلا أنه يحدث هناك وهن أو افتراق فيألم به ، وربما حدث ما يمنع من الفعل أو يوجب كونه شاقا بعد ما كان سهلا ، وذلك لا يقدح في صحة الجملة التي قدمنا ذكرها .
- ١٠

## محل

### في بيان حال الشهوة والشهوة وما يحصل بذلك

اعلم أن الواحد منا يجد نفسه مشتيا لشئ . ويعلم ذلك من حاله باضطراب . ولذلك يدعو عليه بالشهوة إلى نيل المشتى وطيه ، وإنما يلتبس عليه في بعض الأحوال حال ما يشتهي فيظن أنه حاصل في الجسم وهو غير حاصل فيه ، أو يظن أنه غير حاصل فيه وهو موجود فيه .

فأما على أنه يشتهي الحلاوة والحوضة ، بعد العلم بالحلاوة والحوضة ، فضروري . ولذلك يجد الإنسان تزايد حاله في كونه مشتيا ، وأن شهوته لبعض الأشياء أقوى من شهوته لغيره ، وشهوته لشئ في حال أقوى من شهوته في حال أخرى .

وكذلك القول في نقور الطبع ، وإن كان وجدان الإنسان من نفسه الشهوة أظهر من علمه بكونه نافر الطبع ، ولو لم يعلم الإنسان كونه مشتيا باضطراب ، لكان الطريق إلى معرفته واضحا . وهو أنه يلتذ ببعض المدركات مع جواز كونه غير ملتذ . فيجب أن يكون إنما يلتذ لاختصاصه بحال ما / لولا كونه حليبا لم يلتذ به كما أنه إذا صح الفعل منه في حال كان لا يجوز أن لا يفعل ، وعلم أنه صح منه لاختصاصه بكونه قادرا .

وأما الذي يعلم به أنه مشتى لمشي فبأنه يحصل مشتيا لشئ . بعد أن لم يكن مشتيا له . وسائر أموره على أمر واحد ، فلا بد من أمر يوجب كونه مشتيا ، ولا وجه يصح أن يكون مشتيا لأجله إلا وجوده في . فيجب أن يكون مشتيا لشهوة .

سب - ١٠

١٥

٢٠

وأما ما قد انتهى الشيء، ثم يخرج من أن يكون مشتبهاً له، مع أن حاله معه على ما كان عليه، وسائر صفات الشيء كما كان، فقولاً أنه منتهى على قدر بطلان خروج لأجل بطلانه من أن يكون مشتبهاً ما يصح ذلك فيه، وقد يصح، ثم انقطع عن الشيء، كان مشتبهاً له، غير ذلك أنه في حاله مشتبهاً كل ما يصح أن يفرط عليه عنه، فيجب أن يكون التوحيب لاختصاصه بحدوث الصفات ووجوده متى يختص به.

ومن حق الشهادة أن لا تتعلق إلا بالمفكرات، ولذلك لا يصح أن يثبت له يدركه دون غيره، فإذا ما وصل به إلى غلاد، فربما ظل حاله مشتبهاً وليس هو بمنتهى في الحقيقة، ولكنه قد علم أنه يصل به إلى المشتب، ولذلك يثبت عليه حاله بحال ما يشبهه، فإذا اعتبر الخال فيه، علم أن شهوره متعلقة به يصل به إليه دونه، وذلك كالكلام في التوحيب، ولذلك يمكن أن يثبت فيه بحسب ما يوافق من التوصل إلى ذاته، ولذلك يثبت منه على ما يجب فيه، وقد لا يتصل به، وليس كذلك حال ما يشبهه، لأن الشيء لما قد يثبت له من غيره من الصفات وإن كان له كبر، وقد يؤثر الخلاف مع قوة قضا على كثرة غيره.

والأول من التوحيب، يستحيل جمع على الله سبحانه، الذي يدل على أن الشهادة لا تخبر به سبحانه، وإنما لا جازم عليه توجب أن يكون حكمه في أنه يجب أن يثبت مشتبهاً ويثبت به حكم التوحيب، لأن التوحيب إذا كان في الشيء، منتهى وليس عليه فيه ضرر فلا بد من أن يثبت به، كما أنه إذا كان عليه في الشيء، ضرر ولا يثبت به، فلا بد من أن يثبت منه، فهو كان تعالى مشتبهاً نفسه أو بشيء قديمة أو مثلاً نفسه أو مادة قديمة، ولو حجب فيه ما قدمه، وهذا يزدى إلى أن لا يتقدم فعله إلا وقت واحد، وفي ذلك إخراج له من كونه قديماً، وكذلك لو كان مشتبهاً شهوة محضة،

وتمتد بحدته، لوجب أن يكون في حكمه ملجأ إلى أحداث ذلك، وأحداث مشتبهاً يلحق به وينتفع به، لأنه لا فرق بين أن يكون ما في الشيء، منع ويمكننا فيه، أو يمكننا التوصل إليه بفعل آخر لا ضرر علينا فيه في حصول الإجماع في الحالين.

فإذا كان تعالى لو كان مشتبهاً لوجب كونه ملجأ إلى فعل المشتب، فيجب إذا لم يكن مشتبهاً وصحت الشهادة عليه أن يسكون ملجأ إلى أحداثه وأحداث مشتبهاً حجباً، وهذا يوجب أن لا يتقدم فعله إلا وقتاً واحداً أو أوقاتاً محصورة، وفي ذلك يوجب كونه محدثاً وإحالة كونه قديماً.

وعلى هذه الطريقة أرى من غير ما يجب على القديم تعالى فعل الأصلح أن يقول به لا حال يثبت إلا ما يجب أن يفعل تعالى قبلها ما هو الأصلح، وهذا يوجب أن لا يتقدم منه إلا وقتاً واحداً أو أوقاتاً محصورة.

ومن قيل أنه يجب كونه تعالى ملجأ إلى الفعل الذي يشبهه ويثبته، إذا كان الحال إجماعاً يصح وجوده فيه، فما إذا استحال ذلك، فكونه ملجأ إليه لا يصح، لأن إجماع الشيء على جهة وجوده لا يصح في حال يشبهه وجوده لأن ذلك يتناقض، فإذا لم يصح من تعالى إجماع الأفعال في الحال الذي لا يكون متقدماً، إلا بوقت أو أوقات محصورة، فإن لا يجب أن يفعل ذلك أولى، قيل أنه لدى توريثه يؤكد اعتداده، لا يلي يثبت في كلام استعماله وجوده نفس من تعالى على وجه لا يكون متقدماً، إلا بوقت واحد أو أوقات محصورة، وكل ما أوضحته به استعماله ذلك كان مقرباً للدليل، لأننا قد بينا أن القول بأنه تعالى مشتبهاً لم يزل يوجب أن يفعل المشتب على وجه لا يتقدمه إلا بوقت،

١٠١١

وحداء ، فصدر هذا القول يقتضى وجوب وجوده ، يستحيل وجوده ، فإذا كان ما ذكرناه لو اقتضى وجوب وجود الفعل القى يصبح وجوده ويصح أن لا يوجد لأوجب فعدمه أى إليه ، فإذا اقتضى وجوب وجود الفعل متى استحيل وجوده ، فهو بأن يوجب فساد ذلك أولى .

فإن قيل : أليس تصفونه تعالى بأنه قادر فيما لم يزل على الأفعال وإن لم يصح منه إيجادها على وجه يؤدي إلى أن لا يتقدم إلا بوقت واحد ، يجوزوا أن يكون فيما لم يزل ملجأ إلى فعل المنتهى ، وإن لم يصح أن يوجد على الوجه القى يؤدي إلى أن لا يكون متقدما لفعله إلا بوقت أو بوقت محصورة .

قيل له : إن ما أخرج الفعل من أن يجب وجوده يخرج القدر من أن يكون ملجأ إليه . يبين ذلك أن الملجأ إلى القول الفع هو أن عليه به ضرر الخارج من أن يكون ملجأ لما لم يجب أن يفعله . والملجأ إلى الحرب من السخوض على وعثره على الوقوف الثواب الجزيل يخرج من أن يكون ملجأ لما لم يجب أن يفعل الحرب . فقد صح أن ما أخرج نفس من أن يجب وجوده يخرج القدر عليه من أن يكون ملجأ ، وما يوجب كونه ملجأ يمنع من القول بأن الفعل لا يجب وجوده ، وإذا ثبت ذلك فيه فما أحال الفعل بأن يحيل كونه ملجأ أولى ، وكيف يمكن أنه تعالى ملجأ فيما لم يزل إلى الفعل ويستحيل منه إيجاد الأفعال ، وليس كذلك حال القادر ، لأنه أحال وجود الفعل لا يحيل كونه قادر عليه ، إذا صح منه وجوده في حال ما وعلى وجه ما أولى ، سجد منه وجوده في ذاته ، ولذلك يصح أن يقدّر على الفعل الذى من حقه أن يوجد في العاشر ، وإن استحيل أن يوجد في الثاني والثالث ، غير ممتنع أن يكون تعالى قادر فيما لم يزل وإن استحيل أن يفعل على وجه يؤدي إلى أن لا يتقدمه إلا بوقت أو بوقت محصورة . ولا يصح أن يثبت على

باب ١١

وجه يوجب كونه ملجأ ، وقال إنه لا يجب أن يفعله ، لأن القول بأنه لا يجب أن يفعله يمنع من كونه ملجأ على ما قدمناه ، وإذا وجب أن يفعل في المستقبل ، فيجب أن يثبت في تلك الحال ملجأ إليه لأفلا لم يزل ، فما إذا وجب كونه على صفة الملجأ فيما لم يزل ، فيجب أن يفعل في الثاني ، وفي ذلك ما قدمناه من الفساد .

فإن قيل : أوليس الواحد منا / قد يصير بصفة الملجأ من كونه مشيئا لشيء . / ١١١ ب ١٢  
وإن لم يجب أن يفعل المشيئ ، فلم أوجبتم مرفعه من أنه تعالى لو كان مشيئا لوجب أن يفعل لأحالة .

قيل له : إن صفة الملجأ قد تحصل . ويعرض ما يخرج من كونه ملجأ . والذى عتمدناه أنه متى حصل بصفة الملجأ . ولم يحصل ما يخرج من كونه كذلك فيجب أن يفعل لأحالة . وهذه القضية مستمرة في الشاهد والغائب .

وبعد ، فلا اعتبار بالمبارات في هذا الباب وقد علمنا أن الدواعي إلى الفعل إما قويت فلا بد أن يفعل القادر ما يقدر عليه إذا لم يعرض ما يؤثر في تلك الدواعي وتلك قلنا إنه تعالى في أنه لا يجوز أن يختار فعل التبيخ . بمنزلة الملجأ منا إلى أن لا يفعل نفسه ولا يجرها ، وكان يجب . لو كان تعالى مشيئا ولا مقرر عليه في فعل المنتهى . فإنه أن يكون لهرة دواعيه يجب أن يفعل ذلك ، وإن لم يبلغ مبلغ الإله . وبعد يوجب مرفعه . كما نزلت منه سبحانه الأصح . وإن لم يقولوا إنه تعالى ملجأ إلى لأصلح ، وإنما جفوه وأجبا عليه . فقد صح أن ما عتمدناه عليه صحيح . قيل بأنه ملجأ إلى الفعل أو ليس ملجأ إليه .

فإن قيل : علا قلم إنه تعالى لا يفعل ذلك فيما لم يزل وإن كان له فيه فعل لأن عليه في عمله كلفة ومشقة .

قيل له : إن المشقة تلحق الفاعل في فعل الشيء . لأنه نافر الطبع عن الفعل أو

١٢-١٣ ب/ السكون الفعل متبناه ، وقد علمنا أنه تعالى من لا يصح أن يتعب لأنه ليس بشيء آله ، ولا من عمله القدرة فيحتاج إلى استعمال عمل قدرته في الأفعال ، ولا يجوز أن يكون مافر النفس ، لأن ذلك يوجب أن يكون مافر النفس عن جميع ما يجوز أن تنفر نفسه عنه لو كان لذلك نفسه ، وهذا يوجب أن لا يفعل شيئا من المذكرات على وجه ، وإن كان مافر النفس لمفعول فاعله فيجب كونه ملجأ إلى أن لا يصح له أن يفعل خذله ، لكي ينتفع بما يوجد من المشي ولا يستضر به ، فقد علم بما ذكرناه جواز الآلام عليه ووجب إن كان مشيها أن يكون له في فعل المشي نفع من غير ضرر ، وذلك يوجب صحة ما علمنا عليه .

فإن قيل : إنا نقول إنه مشي لإدراك نفسه ، لا يجب أن يكون ملجأ إلى من المشي ، لأنه ينتفع بإدراك نفسه ويستفي من فعل ما يشي به .  
قيل له : إن المشي لا يصح أن يشي مالا يصح أن يدرك ، وهو تعالى يستحيل أن يدرك على وجه لما يدل عليه من بعد فيجب ، بطال القول .  
بشيء نفسه .

وبعد ، فإنه لو اشبهى نفسه لوجب كونه مشيها لقائه لاختصاصه بهذه الصفة على الوجه الذي يختص بآثار الصفات القائية ، وهذا يوجب كونه مشيها بكل ما يصح أن يشي ، وهذا يوجب كونه ملجأ إلى فعلها ، لأنه لا ضرر عليه فيها على وجه ، والمنتفع بالشيء إذا صح أن ينتفع بغيره ولا ضرر عليه به ، وجب كونه ملجأ إليه ، ومن حصل منتفعا بغيره .

وليس لأحد أن يقول : إن المشي لا يصح أن يشي إلا ما حصل موجودا ، فذلك لم يصح أن يشي فيما لم يزل / إلا ذاته ، ولم يجب أن يكون ملجأ إلى فعله من وجد لا شهوة ، وذلك لأن الشهوة تنشق بالمعروف كما تنشق بالموجود ، لأنها

١٣-١٣ ب/

تنشق به يختص بالصفة التي تكونه عليها تطقت الشهوة به ، ولذلك تنشق بكل مدته تلك الصفة من غير تخصيص .

ومد ، فلو ثبت أنه لا تنشق إلا بالموجود ، لوجب فيه تعالى أن يوجد شيء ينتفع به ، وإن كان قبل إيجاد غير مشيها له ، كما كان يجب أن يحدث الشهوة والمشي ، كان مشيها شهوة محدثة ، وإن كان قبل إحداثها غير مشيها البتة .

ومما بين صحة ما علمنا عليه من الدلالة أنه لو كان تعالى مشيها نفسه ، أو بشيوة قديمة أو محدثة ، لوجب أن يفعل مالا نهاية له من المشي ، فكان لا يقف ما يفعله على حد إلا ويوجب أن يفعل أكثر منه ، لأن ما زاد على ما فعله في أنه يلتزم به مثل ما فعله ، وحاله مع السكك على سواء ، فيجب أن يفعل السكك على حد واحد ، وهذا يوجب أن يصح ملامية به ، أو يؤدي إلى أن يؤدي فعل بعض ما يشي به فلا يقع مع التحلية ، وهذا يوجب فيه عفة نقص ، أو يوجب أن يفعل قدر ما من المشي دون ما أراد عليه ولا يربط ذلك مع كونه ملجأ إليه ، أو في حكم المنجذ ، وهذا لا يصح .

فيجب بطلان ما أدى إلى هذه الوجوه ، وهذا أكد في الزوم مما يلزم القائل بالأصلح من أنه لو وجب أن يفعل تعالى الأصلح ، لوجب أن يفعل ملامية له ، لأنه يقول بأن ذلك يجب عليه على سبيل وجوب الأفعال ، لأنه يقول بوجوب وجودها ، ومن قبل هذا القول يلزمه وجوب وجودها من حيث على وجه لا يصح أن لا يفعله .

قد ثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يصح كونه مشيها على وجه ، فإذا استحال ذلك عليه استحالي عليه اللذة والمنفعة والحاجة ، وذلك يوجب كونه غيا ، وهذه

١٠

١١

١٢

١٣-١٣ ب/

الدلالة تدل على أنه لا يصح أن يندفع وينتفع وإن لم يرجع بذلك إلى الشهوة  
وكانت تبيح أبو إسحق رحمه الله يقول على ذلك . وهو السابق إلى استخراج

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على استحالة الشهوة على الله تعالى بأن  
الشهوة من حقا أن لا تتعلق إلا بما إذا كان المشتهى وبما جسمه عليه واغتذى به  
وصح كونه زيادة في جسمه . يبين ذلك أن أنواع الحيوان على اختلافها لا يشتهي  
كل نوع من إلا ما يحصل له هذا الحكم ، ولا يحصل له هذا الحكم فيها إلا بما  
يشتهي . ولذلك اغتذى البهائم بما لا يصح أن يغتذى به الحيوان ، غداً أحد  
بما لا يغتذى به .

١٠ . وقد حتمت الحجة في ذلك لاختلاف الشهوة . صمد ذلك أنها مفصولة عن  
ما ذكرناه . يبين ذلك أن جميع القادرين على اختلافهم واختلاف قدرهم قد شتركوا  
في أنه يصح من كل واحد منهم فعل ما قدر عليه من حيث كانت القدرة لجسمها  
تقتضي صحة الفعل ، فاستحالت إلا على من يصح الفعل منه . وكذلك الشهوة  
إذا كانت على اختلافها قد شتركت في أنها تقتضي في المشتهى صلاحاً . وصحة  
الزيادة به بفيل المشتهى . فيجب أن لا تصح إلا على من يصح الزيادة  
عليه والقسمان .

١١ . قيل . ولم قلتم إن الشهوة لا تتعلق إلا بما فيه صلاح جسمه ، وقد وجدتم  
المشتهى قد تلحقه المضار بفيل ما / يشتهي ، ولذلك يذمر المليل شوقاً . يشتهي .  
ويجمل كلف النفس عن الشهوات من سلب صلاح الأقسام ومواقفة  
الشهوات من آفاتهما ، وكيف يصح ما ذكرتموه . وقد علم أن البدن يصح على  
تناول الأدوية التي تضر منه الطباع ، فكيف يقال إن غلب الطبع يقتضي هدم  
الجسم ، كما أن الشهوة تقتضي صلاحه .

١٢ . قيل . إن الشهوة تقتضي صلاح الجسم من مال ما يشتهي على الوجه الذي  
يشتهي . ولا يجوز أن تلحقه مضرة . الخال هذه . وإنما يستفهم بذلك من ماله  
لا على الوجه الذي يشتهي ، أو ماله مع ماله يشتهي ، أو تلحقه المضرة لكونه في  
جسمه على بعض الوجوه . لأن من حيث ماله وهو مشتهى له . لذلك نجد حذق  
الأطباء يحملون من إقبال علامة المافية شهوة المليل للنداء . ولولا أن الأمر على  
ما ذكرناه لم يعرف الفرق بين ما يمتدنى به ويستفهم بيله وبين ما يخالفه . وأما  
الدواء فإنه ينتفع به لآلانه يندو . وكيف يقال ذلك فيه وهو يخلخل الجسد  
ويورث الضعف . ولذلك نجد حذق الأطباء لا يبدلون إلى الأدوية ما وجدوا  
السييل إلى حفظ الصحة بالأغذية . لما في تناول الأدوية من الضعف وفساد الجسم  
في الحال . ولذلك لودام تناول الأدوية لأداء إلى التلف . فقد صح بهذه الجملة  
أن الشهوة من حقا ما ذكرناه .

١٣ . قيل . ولم قلتم إن الشهوة تتعلق بزيادة الجسم مع قولكم  
بزيادة حصة من فعل الله سبحانه ، وكيف يصح ذلك وهذه الزيادة هي  
جوهر موجودة لا تأثير للشهوة فيها ، وحصولها مؤلفة ، حاصلة في تضاعيف  
جسمه ، لا يرجع به إلا إلى التأليف . ولا تتعلق الشهوة به . فإذا ثبت ذلك ، ولم  
تكن الزيادة والتأليف موجبة عنها . ولا لها بها تعالى . فيجب أن تجوزوا الشهوة  
على من يستحيل ذلك عليه . ونجعلوها مفصولة على الأجسام .

١٤ . قيل . إن زيادة من لم تكن موجبة عنها ، فلولاها لما صح على الوجه الذي  
تكون صلاحاً عليه جسمه . وكل معنى يصح عنده ما لولاه لما صح . فيجب أن  
تستحيل على من لا تصح عليه ولا تحصل عنده . ألا ترى أن القدرة وإن كانت  
لاوجب الفعل فإنها لا تصح إلا على من يصح الفعل منه لما اقتضت صحة  
الفعل . وأما ما ذكرتموه من أن هذه الزيادة هي من فعل الله سبحانه .

لا تأثير للشهوة فيها ، ولا تعلق لها به ، وليس كذلك : لأن زيادة الحصة في جسمه على سبيل الاعتقاد ، تعلق بالشهوة ، وإن كانت قد تعلق لا على وجه الاعتقاد مع عدمها ، كما أن كون الاعتقاد عند تعلق بالنظر وإن صح وجوده غير متعلق مع عدمه ، ولم يمنع ذلك من أن يكون النظر مؤثرا في العجز ، ولا يمنع أن نحصل الزيادة في حال دون حال ، وإن كانت الشهوة مؤثرة فيه ، كما أن الإرادة قد تؤثر في الأفراد في حال دون حال ، وإن كان تعاقبها على حد واحد .

وقد يقطع بهذا الحجة قوية من القدرة ، إذ يستحيل إلا على من يصح العقل أن لاها تعلق بالفعل والتعلق به واجب ذلك فيه ، وليس شهوة تعلق بزيادة التي قد تحصل عنها لأفادته بأن أممي قد تعلق بشئ ، ولا يؤثر فيه ، وقد يؤثر فيه ، وإن لم يعلق به ، بيد من هو الظاهر والإرادة ، ويثبت أن الشهوة على اختلافها قد اشتركت في أنها تدعى في شئ من مكرهه ، لا لأمر يرجع إلى بلهنا ، لأنه في ذاته ولا يشهد به ، يصبح ذلك فيه ، فصار له من جهة يقتضي متعده الشهوة إلا على من يصح عليه زيادة والنقصان ، كما يستحيل القدرة إلا على من يصح العقل منه ، وذلك يستحيل أنه يشئ على قطع أو مره به ، يصح أن يقع له ذلك صلاح ولا زيادة في جسمه ، ولذلك ينبغي أن كل حي ملاءمة جسمه دون إلا بلاءه .

وليس لأحد أن يقول : ليس قد يشئ في واحد من أجزاء الجسم ، الأمرات وإن لم يؤثر ذلك في جسمه كغيره ، لأن في الشرب ، فلا وسكو ذلك على الطمان ، المستنود ، وذلك لأن جزءه جمع ذلك قد يؤثر في جسمه ، وإن كان تأثير بعضه أكبر من تأثير غيره ، كما أن تأثير بعضه لا يكون زيدا ، كان أريد من تأثير غيره ، وكل ذلك لا يخرج من أن يكون حكمه ما قدمناه ، فإذا ثبت بهذه الحجة أن الشهوة لا تجوز عليه تعالى ، وجب متعده الحجة

فيه ، وفي ذلك ينبغي كونه عيا ، وما يدل على ذلك أن الشهوة توجب كون شئ من تلك الشهوة ، لأن ذلك في حكم الموجب عنها ، وقد عرفت أن الله لا يصح أن يفتد إلا وهو على حال يصح أن يزيد على ما هو عليه ، لأن ما يستحيل ذلك فيه يستحيل به القوة واللام ، كما يستحيل ذلك على من ليس بحي ، وإذا استدعى الله والام على من ليس بحي فيجب أن يستحيل على من لا يصح عليه زيادة والنقصان ، وهذا يوجب متعده الملاذ والآلاء عليه حل وعز .

وقد كان شبيهاً ، أو يسحق راحة الله يقول إن اللام الحادث في جسمه ليس بمعنى ، وإنما لأن الله عند تفريق جسمه ، لأنه قد بطل صحنه وزال اعتدال جسمه ، ويستدل على ذلك بأنه لو كان هناك معنى ، لوجب كونه متولفاً عن الوهي ، ولو كان كذلك ، لوجب أن يتولد عنه تعدده ، وأن يتفاوت حاله في كونه أمّا بحسب قوة من يوهي جسمه وضعفه ، وبطلان ذلك يقتضي أنه ليس هناك معنى أصلاً ، ولو كان هناك معنى ، لوجب أن يصح تعلق الشهوة به مدلا من غور الطبع ، لأن ذلك واجب في كل فدين ، ولو كان كذلك لاصح أن يشئ أحدهما قطع أو صفة ، وهذا صح أنه إنما يلم بتفريق جسمه على الحد الذي ذكرناه ، فيجب أن يكون ثلثه ، وذلك ما يبرر طبعه به ، يبارز ذلك بأن يقتضي خروج جسمه من الاعتدال ، ويجب أن تكون إنما يرجع بها إلى حصول ملاءمة الجسم وبشأن كل طبعه ، وهذا يوجب متعده الله والام إلا على الأجسام ، ويوجب أنه تعالى يستحيل ذلك عليه ، وهذا يصعب على السر لأن العز في الجسم ، والام والله معنى ، مبركاً ، ضروري يكاد يزيد في الجلاء على المرئيات المذكورة ، فكيف يصح توسل والاستدلال إلى قبحه .

فإذا صح بهذه الحجة متعده الشهوة واللذذ عليه تعالى ، فيجب أن يستحيل عليه النقص والام ، لأنها إنما يصحان على ما يجوز عليه النقصان والفساد ، وينبغي



الله عن وجل عن جواز ذلك عليه ، فيجب أن لا يصح عليه . ولأنهما إنما يصحان  
 ١٥٠١٦٥ / على من / تصح عليه الشهوة واللذة ، وقد دللنا على استحالتهما عليه ، فيجب  
 استحالة ما يضادها عليه .

فقد علم من قبل أن الضرر هو العجز أو النقص ، لا أصل له . فلو كان  
 مبطل له ، أو يكون في حكم بطلان له . ولذلك لا يسر أحد من الناس بيع  
 البتة . ولا يبيع بصل إلى غيره . وقد صح ذلك . وثبتت بطلان الضرر عليه تعالى  
 فيجب استحالة الضرر عليه . ويجب أن يستحيل عليه أن يبيع . إذ ثبت استحالة  
 الآلاء عليه . وهذا يوجب محبة . فثبت من أن الضرر استحالة على الله وأنه يجب  
 كونه غنيا .

وقد استدلل شيخنا أبو علي رحمه الله على ذلك بأن قال : لو جاز على القديم  
 تعالى الحاجة ، لم يجوز أن يخلو منها ومن غيرها : وقد علم أن الحاجة لا تبدل لها .  
 فقد كان يجب أن لا يخلو منها . وذلك يوجب حدوثه من حيث لم يخل من  
 الحوادث . وهذا بعيد : لأن القائل أن يقول : إنه يخلو من ذلك . ولئن جاز عليه .  
 كما قد يخلو من الإرادة والكراهة وإن جازنا عليه .

ومد : فإن الذي يجب عنده أن لا يخلو من غيره فليس إلا أحد أمرين ،  
 إما المحل مما يتقارن عليه ، أو القادر بقدرته مما يصح أن يفعله إذا لم يكن  
 هناك منع .

فأما وجوب ذلك في القديم فإنه لا يصح عنده . وقد استدلل على ذلك بأن  
 قيل : إن حوائج الحاجة عليه يوجب كونه منقوصا ، ويستحيل على القديم تعالى  
 النقص . وهذا بعيد ، لأن القائل أن يقول : يجب أن يجوز ذلك عليه ولا يكون  
 نقصا . بل هو من كمال صفة الحي . وله أن يقول : إنه جاز عليه لجهة والنقص

ولا بد من كراهة الرضا والسخط ولا يوجب كونه منقوصا ، فلا جازت / ١٦٧ الباب  
 الشهوة عليه ولا يوجب كونه منقوصا ؟

وبعد : فالمتعلق بذلك بمنزلة من اعتمد في أنه سبحانه قديم على أنه لو كان  
 محدثا ، لكان منقوصا . واعتمد في حدوث الأجسام على أنها لو كانت  
 قديمة لما صح النقص عليها . فإذا لم يصح التعلق بذلك فكذلك ما قلناه .  
 فإن قال إنا يوجب ذلك النقص لأنه يؤدي إلى أن يفعل تعالى القبيح ، وما أدى  
 إلى ذلك وجب كونه قديما ، وقيل له : يجب أن تبين أولا أن ذلك لا يجوز  
 عليه حتى يبين أنه لا يفعل القبيح فكيف يعتمد بالضرر على عمله . وما يعلم ثانيا  
 على ما يبين أولا ؟

وما يستدل به على أنه تعالى لا يصح عليه الشهوة واللذة أن ذلك لو صح  
 عليه لوجب أن يكون الفعل يقتضيه ويدل عليه . أو يقتضيه الفعل يدل عليه . لأن  
 ما طريق إثباته الدليل فإنه لا يصح أن يثبت على حال لا دليل على كونه عليها .  
 وقد علم أنه تعالى ممن يثبت بالدليل ، وثبتت أوصافه بدلالة الفعل وما يقتضيه  
 فإذا لم يكن في أوصافه ما يدل عليه ، لأنه لا يتعلق للمحل بكونه مشبها للبتة .  
 فلا يصح أن يقال إن الفعل يدل عليه ، ولا لكونه مشبها تعلق بسائر ما هو  
 عليه من الأحوال فيقال إنها تقتضيه كما يقتضيه كونه قادرا كونه حيا .

وإذا صح ذلك . وجب نفي كونه مشبها ومثلها ، كما يجب أن ينفي عنه كل  
 حال لا يدل عليها التعلق وما يقتضيه . وقد بينا من قبل أن ما طريق إثباته الدليل  
 يحل على ما طريق إثباته الإدراك / فإذا صح ذلك ووجب أن ينفي عن المذكور / ١٦٧٥١٦  
 كل حال لا يتناول الإدراك ، فيجب أن ينفي عنه تعالى كل حال لا يدل عليها  
 الدليل . ولا دليل يقتضيه كونه مشبها ، فيجب نفي ذلك .

ولا يصح الاعتقاد في أنه تعالى لا يصح كونه مشتبهاً بغيره ، بل ذلك يصح عليه  
 لا يتقبح بحسب أصله . ولا يصدق إخباره . ولا يحسن منه أياديه . ولا أنه خلق  
 الخلق على وجه يحسن عليه . فكان لا يلزم وجوب العبادة له . وهذا أصل ثابت على  
 أن الشهادة وهذه استحيالات عليه . وهذا بعد أن الأمر بأن كل ذلك يستحيل  
 عليه لا يحصل إلا بعد العلم بأن الشهادة وهذه استحيالات عليه . ومن لم يحصل العلم  
 بذلك أولاً لم يعلم سائر ما ذكره هذا المتدلل . فكأنه استدلال مخرج على أصله .  
 واستدل بما يجب أن يستدل عليه بكونه غيباً على أنه غيب . وهذا يوجب أن  
 لا يحصل له العلم بكلام الأسماء البتة . ثبت بكل هذه الجمل أن الله تعالى غيب  
 ليس يحتاج .

١٥

الكلام في نفي الرؤية ، وفي أنه لا يدرك بشيء من الحواس على وجه .

### فصل

في أن المدرك بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه عالماً بالمدركات

اعلم أن كل صفة يصح أن يستحقها الموصوف على بعض الوجوه وإن لم يحصل  
 على صفة أخرى ، فيجب أن يقتضى أن المستفاد بأحدها ليس هو المستفاد بالآخر .  
 وبذلك يعرف اختلاف فوائد الصفات ، كما يعلم به نظائر المثال . وإذا ثبت ذلك  
 - وقد علمنا أن الواحد منا قد يكون مدركاً لشيء ورأياً له وإن لم يكن عالماً به ،  
 وقد يعلم المدرك بعد تقضى إدراكه وإن لم يكن مدركاً ، كما يصح أن يعلم الشيء  
 ولا يريد . وقد يصح أن يريد ولا يعلم بل يظنه أو يعتقد - فيجب أن يكون  
 له بكونه مدركاً حالة زائدة على ماله بكونه عالماً .

على أن الواحد منا يحتاج في كونه رأياً إلى حالة البصر ، ومصادها يحصل  
 بكونه رأياً . وقد علمنا أنه لا يحتاج إليها في كونه عالماً ولا في حلول العلم فيها .  
 لأن العلم يحصل في القلب دونها . فلا يمكن له بكونه رأياً حالة زائدة . لكن  
 وجود الحاسة كعدمها في صحة كونه رأياً للاستغناء عنها في كونه عالماً . ولا يمكن  
 أن يقال إن الحاسة يحتاج إليها لأنها طريق للعلم بالمدرك . وإن استغنى عنها في  
 وجود العلم وكونه عالماً ، وذلك لأن الحاسة لا يصح أن تكون طريقاً للعلم إلا على  
 ما نقول من أنه يدرك بها الشيء فيعلمه من حيث كان مدركاً . لأن كونه مدركاً  
 وعلمه يرجع إلى الحى ، ويختص به الحاسة من صفات الحى . فكيف يصح أن  
 يقال إنها طريق للعلم ولا يراد به ما ذكرناه ؟ ونحن وإن قلنا إن لأجلها يحصل

الواحد من مدركا ، فليس ذلك لأنها طرق الإدراك . بل المقضى لكونه مدركا هو كونه حيا ، كما أن المقضى لكونه فاعلا هو كونه قادرا ، وإن كان قد يحتاج إلى الآلة في بعض الأحوال ، فكذلك يحتاج إلى الحاسة في إدراكه بمرق .

ومن قال إن الحاسة طريق للعلم . ولم يرجع إلى كونه مدركا . فتوجه يطل عليه كونه عالما بما يختص به . ولا يصح أن يقال إن كونه عالما . بمرق لا يصح إلا والحاسة / موجودة ، فالحاجة إليها هي من هذا الوجه . وذلك لأن علمه بمرق بعد فساد حاسته قد يكون على الوجه الذي يحصل عليه مع معتمدا . فكيف يقال إنه يحتاج إليها لصحة كونه عالما بمرق ؟ وقد بينا من قبل أن علم المدركت يصبح وجوده مع فساد الحاسة فلا وجه لإعادته . وفي ذلك سقوط مضمونه .

١٧ ب ١٨ / فإن قيل : أفليس صحيح الحاسة يطلب بتقليب عينه العلم بمرق . فلماذا دل ذلك على أنه طريق لها ؟

قيل له : إنما يطلب بذلك العلم به من حيث علمه . فإذ علمه . فمروية طرق العلم . فيصير طالبا للعلم واسطة ، وهذا هو المطلوب .

ولولا أن الأمر على ما قلناه لا يجب أن يختلف الحواس في علمها . إذ كانت لأن الرجوع في ذلك إذن كالأمر إلى العلم . وما احتمال . من العلم . من أجل تعدد مآثرها . فلماذا يجب اختلاف الحواس ؟

وإذا كان العلم المطلوب مما يحصل في القلب . ولا يخرج عنه . من جميع المدركت بالحاسة الواحدة إن لم يحتاج إليها إلا في طلب العلم . وهذا هو ما دللنا عليه . فتقضى أنه يحتاج إليها في كونه مدركا . وإن كان من حق المدرك . إذ كان عالما . أن يعلم المدرك لا محالة . ولا يمكن أن يقال إنه يحتاج إليها لعدم معنى فيه لا يحصل مدركا للمدركت بها . وذلك لأن المعنى متى فاته . إن كان . وجب تعبد حاشا فقد علم

ما أردناه وزاد بأن ادعى إثبات معنى لا دليل عليه . وإن أراد / بذلك المعنى / ١٨ ب ١٩ ما يختص بالعلم فقد بينا فسادا .

ومن ادعى أن المدرك لا يدرك بإدراكه . ولا يمكنه أن يقول إن ذلك المعنى يوجب العلم في قلبه . فالحاجة إلى إيجابه حاسة ليحصل ذلك المعنى الذي يوجب العلم . ولولا صحة الحاسة لما وجد ذلك . ولما حصل عالما . وذلك لأن إثبات ما ادعاه إنما يصح متى كان إلى إثباته طريق سوى قوله إنه يولد العلم لأن ادعاء معنى يولد غيره لا يصح من حيث وجد ذلك الغير . واحتيج في وجوده إلى أمر آخر فقط . وقد علمنا أنه لا يتبع أن يحتاج إلى الحاسة ليحصل مدركا ويولد المدرك عنده . فإثبات معنى يولد العلم مع جواز الوجه الذي أثبتناه وأثبتنا لأجله الحاجة إلى الحواس لا وجه له .

١٩ ب ٢٠ / وبعد : فإن هذا القول يوجب وجود ذلك المعنى مولدا للعلم إذا كانت الحاسة صحيحة وإن لم ينتج عنه . لأن فتحها مما لا يصير العلم محتملا لذلك المعنى . والعلم بفساد ذلك يبين أن الحاسة إنما يحتاج إليها لما ذكرناه فقط . فإن تمددك بسائر الحواس حالة زائدة على العلم بالمدرك . وقد ذكرنا في ذلك أدلة قبل هذا فلا وجه لإعادته .

## فصل

في أن المدرك منا لا يصح أن يدرك شيئاً أو براه الإلحاحية  
أو ما يجري مجراها ، وأنه مفارق لتقديم تعالى في ذلك

الذي يدل على ذلك أن الواحد منا لا يصح أن يرى الشيء ، إلا به رد  
كانت صحيحة ، ومتى فقدناها أو لحقها فساد لا يصح أن نرى المراتب ، وكذلك  
حالته في سائر الجوانب ، / فيجب أن يحتاج في رؤيته لما يراه إلى حاسة ، ولا  
يستحيل أن يرى الشيء دونها

وإنما صح في القديم تعالى أن يرى الأشياء ، وإن تعالى عن جواز الجوانب عليه ،  
لأنه حي لذاته ، فكما استغنى في كونه حياً عن حاسة ومحلها ، فكذلك يستغنى عن  
التوصل بمحل الحياة إلى إدراك المراتب ، وبسبب كذلك ، أن الواحد منا لأنه حي  
بحياة تحمل في حقه ، فيحتاج في إدراك المدركات إلى استعمال محل الحياة في  
إدراكها ، فيصير آلة له ، ويختلف حالها بحسب ، هي آلة فيه من إدراك المدركات  
كما تقول في حاجته إلى الآلات في بعض الأعمال من حيث كان قادراً بقدرته ،  
وإن استغنى جل وعز عنها في الأعمال لكونه قادراً نفسه .

وليس لأحد أن يقول : إن الرائي متأثر برؤية حاسة حسنة ، وبلاها  
لم ير المراتب بالمادة لأنه يستحيل أن يرى بلاها ، وذلك لأنه إذا كان مع  
عدمها لا يصح أن يرى ، ومع وجودها يصح ذلك فيه . فلو ما قل أنه يحتاج إليها  
في رؤية المراتب مع جري الأمر فيها على طريقة واحدة ، لأدى إلى إبطال تضاد  
الضدين بأن يقال إن البياض لا يحتاج إلى حدوثه في انقضاء السواد ، ولأدى إلى إبطال  
علة المألوف بأن يقال إن العلم بوجوب كون العالم علماً بالمادة لا على سبيل الإيجاب .

ولجاز أن يقال إن صحة الفصل من القادر دون غيره بالعادة . ولو شاء تعالى أن  
يجعل غير القادر بمنزلة القادر في ذلك نصح ، ولجاز / أن يقال إن استحقاق القدم  
على الظلم وغيره من القبايح هو بالعادة لا على سبيل الإيجاب . وما يلزم على هذا  
القول من التجاهل بكثير ، فيجب القول بفساده ، وفي فساد صحة ما قدمناه من  
أن الرائي منا يستحيل كونه رائيًا إلا بحاسة ، كما يستحيل كونه عالماً إلا بعلم ، وكون  
تخل مشركاً بالإحركات .

وبعد ، فإن الواحد منا يصح أن يدرك بكل محل فيه حياة الجواهر والحرارة  
والبرودة ، فلو لم يحتاج في رؤية المراتب إلى حاسة ، وكذلك في إدراك سائر  
المدركات ، لكان فساد الحاسة في أنه لا يتخل بكونه مدركاً للمراتب كقوى أنه لا يتخل  
بكونه مدركاً للحرارة والبرودة ، والعلامة فساد ذلك بين طلائع هذا القول .

وبعد ، فإن فرق الواحد منا في رؤية المراتب إلى عينه كقوة في الكلام  
إلى سائر ، وفي الشيء إلى وجهه ، فلو صح أن يقال إنه يصح أن يرى الإلحاحية  
نصح أن يقال إنه يصل الكلام والكتابة والشيء بلا آلة ، وهذا بين الفساد .  
وأن رؤية الواحد منا وجهه في امرأة وسائر الأقسام الضيقة وإن لم يكن هذه  
العين فلا يدل على الاستغناء في رؤية المراتب عن الحاسة ، وذلك لأن ما يراه

المرأة غير ما يراه ، وأعين في الحقيقة ، لكن الرؤية بها قد تكون على وجهين  
أحدهم بلا واسطة ، والآخر بواسطة ، وإن كان كلا الوجهين يرجعان إلى وجه  
واحد في المعنى ، لأنه إنما يرى المرئي متى حصل له عدة تتاح عينه مع المرئي / حكم / ١٩ ب ٢٠  
مخصوص ، وهذا يحصل له ذلك من غير امرأة . وقد لا يحصل إلا بمرآة ، فذلك  
حاجب في رؤية بعض المراتب إلى مرآة ، كما يحتاج في رؤية جميع المراتب إلى  
مرد الشعاع عن وجه مخصوص . وذلك يكشف عن صحة ما قلناه من حاجة الواحد

منا في رؤية ما يراه إلى آلة ، ولذلك يستحيل أن يرى مع فساد عينه شيئا من  
الريثات ، وإن لم يمكن من المرايا أو قابليا على حد ما كان يقابلها مع صحة عات .

فأما استثناء الواحد منا في إدراك الحرارة والجوهر والألم عن بنيه مخصوصه  
فلا يوجب استثناءه في رؤية ما يراه عن الحالة ، لأننا قد بينا أن محل الحياة بصير  
آلة في إدراك المدركات ، فربما يحتاج إلى كونه على صفة ليصح الإدراك بها ، وربما  
يستغنى عن ذلك كما تقوم في إيجاد الأفعال أن فيه ما يستغنى عن الآلة ويكتفى فيه  
بمحل القدرة ، وإن كان فيه ما يحتاج في إيجاد إلى آلة ، فيجب أن يشت كل شيء  
منه على ما يقتضيه المبريل .

وليس لأحد أن يقول : يجوزوا أن يدرك الواحد منا في الغائب الشيء بلا آلة ،  
وذلك لأن هذا القول يقتضي تميز إيجاد الكلام والكتابة في الغائب بلا آلة ،  
بل يقتضي تميز إيجاد الأفعال مختصا لا في محل القدرة ، وما أدى إلى ذلك وإلى  
غيره من التجاهل وجب فساد .

ونحن نبين من بعد إبطال القول بأننا نرى بحاسة سادسة ما يستحيل أن نراه  
بهذه الحواس ، فقد صح بهذه الجهة أن الواحد منا يستحيل أن يدرك الشيء إلا  
بحاسة على الوجوه التي يمثلها في الحواس ، وقد بينا / من قبل أن كل ما يصح  
أن ندركه نحن بآلة وحاسة يصح من التقديم تعالى إدراكه لذاته وإن استحال عليه  
الحواس ، كما أن كل جنس من الفضل وكل ضرب منه يصح منا صله بآلة يصح  
منه تعالى إيجاد اختراعه ليكون قادرا لنفسه ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

٢٠٠ ب /

## فصل

في أن ما يصح من الواحد هذا أن يراه ويدركه  
يجب أن يراه ويدركه ، وما يتصل بذلك .

اعلم أن الرائي متامني حصل بالصفة التي لكونه عليها يرى المرقى ، وحصل  
المرقى بالصفة التي لكونه عليها يراه الرائي ، ولرفعت الموانع المتعقبة ، فيجب أن  
يراه ، وفي فقد بعض ما ذكره استحال أن يراه ، فليس له إلا حالان : أحدهما  
يصح معه أن يرى ويجب أن يرى ، والثانية يستحيل معها أن يرى . وهذا كما  
صح من حال الجوهر أنه يرى ويحد بحسب كونه متغيرا ومحتملا للأعراض ، وإن  
عدم استحال ذلك عليه ، وليس له حال ثالثة تتوسط هذين . ويدرك ذلك صحة  
كون الواحد متامنا ، لأنه قد يكون على حال معها يصح أن يعلم ويريد ، وإن  
لم يجب ذلك فيه . وكذلك سائر الصفات الراجعة إلى الجهة أو المحل إذا  
استحلت له .

فإن قيل : إذا علمنا معنى كان حال الرائي ما ذكرتم أنه يجب أن يرى ما يصح  
أن يراه ؟ قيل له : لأننا لم نحذر اختلافه لم تأمن من كون جسم عظيم محضرتنا وإن  
لم يره ، يجوز فأن يكون محضرتنا الأصوات العظيمة وإن لم تكن سمعا ، وكذلك  
سائر المدركات / لأنه إذا صح مع كونه محضرتنا أن يره وأن لا يراه وكلا الأمرين / ٢٠٠ ب / ٢١  
في الصحة والحال هذه ، على حد واحد ، فيجب أن يجوز كونه محضرتنا وإن لم يره ، فإن  
نحذر متجاهل وأجاز ذلك لزمه أن لا يتق بالمدركات على ما هي عليه من الصفات ، لأنه  
يجب أن يجوز أن يكون تقطيط خلق من نشأته على خلاف ما رآه ، فكذلك لزمه  
٢٠٠ ب / ٢٢ : ولا هذا تقدر . ولم يره ولا على هذا وجه . ويجب ألا تتق بالفرقة بين الصغير

والكبير والطويل والتصغير، بل لا يجب أن تفرق صفاته وبسببته غيره، ويجب أن لا تفصل بين المكان الفارغ والمستقر، وفي ذلك طريق معرفة إثبات الأعراض، لأننا توصل إليها بما نعرفه من حال الأجسام، وجه إبطال ما عده مما اتصل به إلى حدوث الأجسام وبؤدى إلى أن لا يمتنع استحقاق أحد القسم أو المذبح، وما أدى إلى ذلك فهو ساقط، فيجب صحة ما قلناه من أنه لا يجوز أن يكون محضرتنا الناقات<sup>(١)</sup> والله يادب<sup>(٢)</sup> والأجسام العظيمة فلا تراها ولا اسمها وكيف يوثق، مع هذا القول، بما يسمه من الكلام، وكيف يعرف نظامه مع تجويز سماع شيء منه دون غيره.

فإن قيل: الأمر بجويز فيما يدركه الواحد منا أن يفهمه من لا يفهمه والحق هذه، ولم يوجب ذلك أن تشكو في مثل هذه من عصبها لاجتماع حوروا.

والحال ما وصفتموه، أن يرى الشيء، وإن لا يرى، ومن لا يفهمه من لا يرى الآل بل يجب أن يراه لاجتماعه، فإن لا يرى، فإنه لا يفهمه، ومن لا يفهمه من لا يرى لأن الواحد منا ما صح مع بؤيته الشيء، أن يفهمه وإن لا يفهمه، لا يمتنع أن لا يرى سائر ما يراه ويدركه مع كونه فله احتمال له، وإن كان من لم يفهمه يخرج من أن يكون كامل العقل، وإن لا يجوز أن لا يفهمه مع كمال عقله ما حصل فيه ليس من المدركات لما لا يمكن العلم به من كمال العقل، ولذلك يجوز أن لا يعلم، مع كمال عقله، ما حصل فيه، من المدركات لما لا يمكن العلم به من كمال العقل، وقد قلنا سبعا برهاناً وجهه أنه لا بد من أن يحصل المرئي بمحضته والحال ما ذكرناه وإن لم يره، لا يمتنع أن يرى الشيء، ولا يرى، وهو مثله، بل يرى الحق وإن لم ير العظم، فإذا استحال ذلك لأن من كمال العقل العلم بخلافه في الشاهد، فيجب فساد هذا القول.

(١) في الأصل: الوقت.

(٢) القاب: هو الرجل الغصير والكثير الضيق.

فإن قيل: ليس مع كمال العقل لا يصح أن تعلموا أحد المدركين ولا تعلموا ما هو مثله، ويستحيل أن تعلموا الحق من المدركات دون الجلي منها، ولم يمتنع ذلك من القول بأن ما يصح أن يفهمه الواحد منا لا يجب أن يفهمه، فكذلك يجوزوا.

وإن كان الحال ما وصفتموه في الرؤية، أن يصح من الواحد منا أن يرى الشيء، في حاله، وإن لم يجب أن يراه، قيل له: إنما وجب ما ذكرته في العلم، لأن الإدراك طريق من طريقه، فلا يجوز أن يعلم بعض ما يدركه دون بعض الحصول طريق العلم في الشكل، وقد يجوز أن يدرك الشكل ولا يفهمه لأنه لا يجوز أن يكون الإدراك طريقاً للعلم في شيء، / منه، / فذلك وجب أن يعلم المدركات، / بـ ٢٢ /

ووجب أن يعلم الحق منها دون الجلي، وليس كذلك حال الإدراك، لأنه لا طريق له كالعقل، ولو صح أن يرى الشيء، وإن لم يجب أن يراه، لم يكن هنا وجه يوجب كونهما راثنين لسلك ما بمحضرتنا في حال من الأحوال، لأنه لا طريق للإدراك يجمع كل ما بمحضرتنا ويوجب كونهما مدركين له في حال من الأحوال، ويوجب كونه مدركين له، كما أن ما يجمعه الإدراك يجب أن يفهمه من حيث كان الإدراك طريقاً له، ولا يمكن أن يقال إن الإدراك طريقاً وهو إيصال الشئ أو صحة الحاسة إلى ما شاكاه، لأن ذلك أجمع يرجع إلى الحال دون الحق المدرك، فكيف يصح كونه طريقاً للإدراك، وإنما صح كون الإدراك طريقاً للعلم لما كان العلم هو المختص بكونه مدركاً، وكلا الصفتين يختصان الحق.

وسد وجه كونه مدركاً بمجرد كونه متقدراً، لأنه ينبغي، عن حصول الصفة فقط، ولا يفهم سواه، وكونه عالماً بفيد سكون نفسه إلى ما علمه، فصيح أن يكون الإدراك طريقاً لكونه عالماً من حيث كان العلم يقوى عليه ويؤثر به، ولذلك لم يؤثر في كونه متقدراً، ولا يطلق كونه متقدراً به، وكونه مدركاً يحصل

محل كونه متقدماً، وليس كونه متأخراً، فلا يصح أن يغلب به طريقاً بوجهه .  
 فلو صح أن يحضر المرقى وإن لم يره مع صحة بصره لموجب بصره ذلك في كل  
 ٢٢- ١- ٢٢ ب/ حاله وفي هذا ما / قلناه من الفساد .

فإن قيل إنما وُجد جوده أن لا يرى لأجسام العظيمة، على ذكره .  
 ولما تأمن ما أقرتموه من الجهالات، لأننا قد جرت بأننا لو كان يحضرنا  
 لأجسام العظيمة أو لأشياء الشديدة لم نذكرها، ولولا عدم القدرة  
 لجوزنا ما أقرتموه . قيل له إنه لا يسيل إلى العلم ما نذكره مع تحويره  
 ، حيزه ، لأن المبدأ العادات كما خرج على التبع . فإذا كان تحويره مأجوزته  
 وجب عليك التمسك في المبدأ على ما عده . وخلف على هذا .

وبعد فإذا كان الأمر قد جرى على طريقه . فإما في كل محضرات  
 يجب أن يراه . والحال ما قلناه . ومنه أن يراه البصيرة لا . . . . .  
 حيث لا يجب أن يراه . لأن قول من قال . . . . .  
 كونه من الموهبات من حيث على طريقه . . . . .  
 من حيث . . . . .  
 الحادة . . . . .  
 بالعادة . . . . .  
 الحادة . . . . .

وعد . . . . .  
 وإن يحصل محضرات الأجسام العظيمة لا يراه . . . . .  
 لذلك يخرجه من يجوز مما عطف على وقوع العمل لا من قدره . . . . .

٢٢- ٢٢ ب/ وإن لم يكن حيا / إلى ما ذكرناه

فإن قيل : إن ما ذكرناه وإن كان بالعادة - لأن الزاوي يرى لمعنى . وقد  
 جرت العادة بأن يغلب له الرؤية بكل ما يحضرنا - فإنما لا يجوز أن يحصل محضرتنا  
 قبل وإن لم يره . ولا يجوز ذلك في غيره، لأن العلم الضروري بأنه لا جسم يحضرنا  
 لا يجوز أن يحصل مع كونه أن يوجد ذلك محضرتنا ونحن لا نراه . لأن طريق  
 العلم بأنه لا قيل محضرتنا هو العلم بأنه لو كان ذلك محضرتنا رأيناه . فإن شك في  
 ذلك لا يجوز أن يحصل له العلم بأنه لا قيل محضرتنا .

بين ذلك أنما جوده . أن يكون محضرتنا الأجسام الدقيقة الطيفة وإن لم  
 نرها لم يحصل لنا العلم بأنه ليست محضرتنا . بل يجوزنا كونها محضرتنا كما نقوله  
 في الملائكة والجن وغيرهم . وكذلك لما جوز الضرير أن يحضره الجسم وإن لم  
 يره لم يحصل له العلم بأنه لا جسم يحضرته .

فإن قيل : إن السبب الحاسة يفارق الضرير . . . . .  
 . . . . .  
 . . . . .  
 . . . . .

١٥- . . . . .  
 هذه . . . . .  
 لا يرى ما يحضرته / حصول العلم الضروري له . . . . .  
 . . . . .  
 . . . . .  
 لا جسم يحضرته كما ذكرناه في الجسم المألوف وفي الضرير .

وقوله إن الضرير يستحيل وجود ذلك في عينه ، وأنه يفارق البصير ،  
 لا يقدح في لزوم ذلك ، لأن من صح أن يغلب ذلك في عينه متى لم يغلب فيه ،

٢٢- ٢٢ ب



فسيطه في أنه لا يرى الشيء سبيل من يستحيل أن يفعل ذلك في عينه . لأن  
 المتبر على هذا القول هو وجود الرؤية . متى وجدت حصوله في . ومتى لم توجد  
 لم يحصل . واليا . صح حصوله فيه واستحال . فكان يجب أن يكون سبيل البصر  
 سبيل الضرير في أنه لا يجوز أن يحصل له العلم بأنه لا جسم يحضره لا اشتراك  
 في أنه لا يجوز أن لا يدركا ما بين أيديهما . وإنما الأحكام الطبيعية يصح مع  
 لاطتها أن يدركا بأن يقوى الله شعاع بصره . وعند بر خالف يصح مع لاطتها  
 أن يراها وإن لم يتغير حالها في الشعاع بأن يفعل الله في أعيننا الإدراك له . فكان  
 يجب متى لم ندركه أن نعلم انتفاءه كما يجب ذلك في الجسم الكثيف .

فإذا علم ذلك علم أنه لا يصح أن لا يرى الجسم الكثيف المحال بمحض  
 على وجه . وإن حاله . فافرق حال الأحكام الطبيعية . وبين أن يقوى بين الأجسام  
 اللطيفة إنما يجوز كونها محضتها . وإن لم يره . لأن ما لم يره . فافرق  
 أحدها لطف . والثاني أنه لم يحصل في الإدراك له . وليس كذلك حال الكثيف .  
 لأنه متى لم يره فربما لا يره . لا انتفاء . لا إدراك . فخط . يجب أن لا يتبع أن يقطع  
 على أنه ليس بمحضته . وأن يحصل لنا العلم الضروري بذلك فيه . وإن لم يحصل  
 لنا في الأحكام اللطيفة . وذلك أن ما لم يره ما بين أيدي . كفته في أنه  
 متى حصل يجب أن لا يراه . بين ذلك أن خافه لطيف بأمره بمنزلة لطفه .  
 وبمده وحصول المحال فيه في أنه لا يراه في حاشي . وإن كان كذلك لأن  
 رؤيته موقوفة على ارتفاع كل النوع . فلا فرق بين وجود واحد أو الكثير  
 منها في أن النوع لم ترتفع .

فإذا صي ذلك فيجب على من جود أن يحصل بمحضته الجسم العظيم  
 ولا يراه بأن لا يوجد في عيننا الرؤية له أن يجوز . والحال هذه . أن لا يرى

جسم العظيم . كما يجوز أن لا يرى لطيف . وإن كان في الطيف مائتان .  
 وفي الكثيف مائة واحد . ويجب كالا يحصل له العلم الضروري بأنه لا جسم  
 لطيف يحضره أن لا يحصل له العلم الضروري بأنه لا جسم كثيف يحضره مع  
 تجويزه في الأمرين ما جوده .

فإن قيل . إذا كان العلم بأنه لا جسم يحضرنا مقدور القديم تعالى . فيجب  
 أن يصح أن يفهمه . وإن اعتقدنا تجويز . كون جسم عظيم يحضرنا وإن لم يره .  
 لأنه ليس لهذا العلم اتفاق بهذا الاعتقاد على وجه يستحيل مع وجوده وجوده .  
 وإذا كان من قه . فكيف من جود أن يدرك الشيء ولا يلمه . لا يمنع تجويزه  
 ذلك من حصول العلم الضروري له . فكذلك تجويز . حصول جسم عظيم يحضرنا  
 وإن لم يره . لا يمنع من صحة وجود العلم الضروري بأنه لا جسم يحضرنا . قيل له .  
 أنه لا يمنع من جواز حصول هذا العلم الضروري . بل بوجوب حصوله . لكننا  
 فون . الوجه الذي لأجله يجب أن يحصل فينا ذلك هو لأننا قلنا أنه لو كان  
 بمحضتنا جسم عظيم لم يره . ويصير هذا العلم كالأصل في أن مع عدمه لا يصح  
 وجود ذلك العلم . فذلك . يمر أن يحصل هذا العلم الضروري لمن يعتقد أنه  
 يجوز أن يحصل بمحضته الجسم العظيم ولا يراه . كما لا يجوز أن يحصل العلم  
 الضروري لما أنه لا جسم عظيم يحضرنا يعتقد أنه لا يجوز أن لا يره . وعلى هذا  
 القول يجب أن يكون الخلاف في هذا الباب عابثا بأنه لا قيل بمحضته . وما يدعيه  
 من أنه يعتقد أنه يجوز أن يكون بمحضته الجسم العظيم ولا يراه هو بطل فيه .  
 ولا بد من أن يكون فيه علم بأنه لو كان بمحضتنا جسم عظيم لوجب أن يراه .  
 وإلا كان لا يحصل له العلم الضروري بأنه لا جسم يحضرنا . وحاله في ذلك  
 حال من ادعى أنه يعلم المدركات وإن لم يدركها . ويعلم حال الجسم وإن

٢٤/ ٢٤٤ ب

٢٤٤ ب ١

لم يعلم ذاته . ويعلم الحق وإن لم يعلم الخلق . في أنه مكابر .

وليس لأحد أن يقول : كيف يصح نسك ادعاء ذلك عليهم مع أنهم كثيرة .  
والجاعة الكثيرة لا يجوز أن يدفع ما تملكه . وذلك لأن الطاقة التي تخالف في هذا  
الباب قليلة . وإنه صرح بهذا الأتصري ومن تبعه ، ويجوز على مثلهم دفع  
ما يملكونه . ولا يمنع أن يكونوا عالمين باضطراب أنه لو كان بحضرتنا جسم عظيم  
لوجب أن نراه على ما ادعيناه . وإنما / يجوزون في القصور خلافه . كما أن في  
الناس من يدعى تجويز كون العظيم في الصغير . وإن عطا من حاله أنه يعلم  
باضطراب استحالة كون القليل في قشر يصفه لكنه يجوز ذلك في القصور . وذلك  
لا يؤثر في صحة ما قدمناه .

فأما من قال إن الرائي منا يرى الحق . وقال مع ذلك إنه يستحيل  
أن يكون بحضرتنا جسم عظيم فلا توجد رؤيته في عينه ، إنما لأن الخلق إذا احتل  
الرؤية وجب وجودها فيه . أو لأن المولد لما قطع العين أو حجب البصر . فلا بد  
مع حصول الرائي من أن يوجد . فنسلكم عليه من بعده لأنهم قد حلوا . إما  
نفسنا بهذا الفصل إليه من أن ما يصح أن ندركه يجب أن ندركه . وإنما  
خالفونا في وجه آخر .

فإن قيل : أليس تجوزون أن يخلق الله جل وعز مثل زيد في سائر مصادره .  
ونصفوه جل وعز بالقدرة عليه حتى لا يتصل منه شيء . البتة . ومع ذلك فمن  
شاهدتم زيدا ثم شاهدتموه ثانيا لم تشكوا فيه أنه الذي شاهدتموه أولا بل حصل  
فيكم العلم الضروري بأنه الذي شاهدتموه من قبل . ولم يمنع تجويزكم ما جوزهوه .  
ووصفكم القديم تعالى بالقدرة . على خلق مثله . من حصول هذا العلم الضروري فيه  
وإزالة الشك لأجله . فكذلك نحن وإن جوزنا أن يحصل بحضرتنا قيل لانراه .

صير متمتعاً بمحصل لنا العلم الضروري بأنه لا جسم بحضرتنا ولا يمنع تجويزنا ما جوزهنا  
من حصول هذا العلم الضروري . قيل له : قد بينا أن الضرير لما جوز كون جسم  
عظيم بحضرتنا وإن لم يره / . وكذلك البصير في الدقيق والعليف والبعيد . لم يصح  
أن يحصل لهم العلم الضروري بأنه لا جسم بحضرتنا . كما لا يجوز فيما أدركه مع  
كل الخلق أن لا يحصل له العلم به مع ارتفاع الناس . فصار تجويز كون المدرك  
بحضرتنا في أنه يقع من العلم الضروري بنفسه . وحصول هذا العلم الضروري في أنه  
ينبع من التجويز منزلة حصول الإدراك في إيجابه العلم بالمدرك . ولذلك لما لم يكن  
لإدراك طريق من طريق الإدراك . فمن ليس بمأفل . لم يمنع أن يحصل بحضرتنا الجسم  
ويجوز أن لا يراه ولا يلمسه .

فقد حاروا ما ذكرناه بمنزلة الإدراك في أنه طريق العلم : فكما لا يسكن العقل  
إلا مع العلم بالمدركات . فكذلك لا يسكن إلا مع العلم بأنه لو كان بحضرتنا  
جسم لراه وبصره . كما لا يجوز أن يدرك ولا يعلم . فكذلك لا يجوز أن يعلم أنه  
لا جسم بحضرتنا مع تجويزه . كونه بحضرتنا من غير أن يدرك . ولذلك ففرغ المأفل إلى  
الحاجة ليعرف بها ما بحضرتنا من الأجسام . فقولاً أن الإدراك يوجب العلم . وإثباته .  
الإدراك يوجب العلم بأنه لا مدرك هنا . لم يصح الفرض إليه على هذا الحد . وليس كذلك  
حال ما سأل عنه . لأن العلم بأن الذي شاهدته الآن من الشخص هو الذي كان شاهده  
من قبل غير ضروري بحصول ما حاده . فليس طريق حصوله الإدراك . ولأنه به  
لحق . لأنه متى أدركه أولاً لم يعلم بالإدراك صفته . وإذا أدركه ثانيا علم أيضاً  
صفته . فأما العلم بأن هذا الموصوف هو الذي شاهدته أولاً فلا مدخل / للإدراك

فيه لأن الإدراك لا يتعلق بالشيء على هذا الحد . ولذلك يصح مع كمال عقده  
أن يجوز في الحدين المتقاربين في الصورة إذا طال عهده بهما أن أحدهما هو الآخر

وإن كان يدركهما ويحد منهما بالإدراك في الحقيقة وإذا كان هذا العلم لا يستند إلى أصل لم ينتج أن يحصل له مع تجويزه كونه جل وعز قادرا على خلق مثله لأن ذلك يؤدي إلى فساد طريق من طرق العلم . فشارك حاله في ذلك حال ما قدمناه . ولم نقل إن تجويز كون جسم محضته من غير أن يراه يدرك العلم . أنه لا جسم محضته ، وإنما قلنا إنه يؤثر في طريق العلم الذي هو الإدراك ، كما أن إدراكه للجسم العظيم مع كمال العقل لا ينافي تجويزه لا تنافاه . لكنه يؤثر في كونه طريقا له . ولذلك حوراه أن يحصل العلم بأنه لا جسم محضته مع هذا التجويز فيمن ليس بكامل العقل .  
 ١٠ . وليس لأحد أن يقول : كيف يصح أن تجوزوا لكامل العقل أن يجوز أن يخلق الله مثل ربه ويحل بأشطر من الله الذي شاهدناه . هو ربه لأن ذلك عند لا ينافي . فإذا لم يؤثر في طريق من طرق العلم وجب تجويزه . ولا ينتج أن يكون في العلوم ما يكمل به العقل ويكون طريقه العادة من غير أن يتعلق بسبب وطريق بمعاذته حاله لا ينتج حصوله لا ينتج حصوله مع تجويز خلافه ولا يؤثر في طرق العلوم .

وبعد أن يقال : إن العلم بأن الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا

١١ . من سائر من نعرفه هو علم مكتسب . لأنه لو كان كذلك لكان لا / طريق ١٠  
 يكتب منه هذا العلم إلا أنه إذا علم أن صورة ما شاهدناه ثانيا مثل صورة ما شاهدناه أولا ، وأنه تعالى لا يصل ما يؤدي إلى ليس الأدلة وغيرها ، فواجب أن يكون الثاني هو الأول . ولو كان هذا العلم يكتب من هذا الطريق لوجب أن لا يعرف الجبرية ذلك ولا الملحمة . وفي علمنا أنهم يعرفون الأشخاص كعرفهم مع تجويزهم أن يفعل تعالى ما يجري مجرى ليس الأدلة ، دلالة على فساد هذا القول .  
 ٢٠ . وقد قل شيخنا أبو هاشم : حقه الله أن الواحد منا يعرف بأشطر من الله الذي كان

بالأمر فاصدا وفعلا ، وعلمه من غيره كعلمه من نفسه . فلو جاز أن يقال في غيره إن العلم به مكتسب . لجاز أن يقال مثله في نفسه . وهذا في غاية السقوط . فثبت أن المعتد ما قدمناه .

على أن العلم بأنه لا جسم عظيم بمحضتنا يحصل على طريقة واحدة . ولا يجوز أن يحصل ثلثة ولا يحصل أخرى مع سلامة الحاسة . فيجب إذا جرى الأمر فيه على طريقة واحدة أن يكون في باب عزلة العلم بالمدركت . فكما يجب أن تقطع على أن من حق ما ندركه أن نعلمه ، فكذلك يجب أن تقطع على أن المدرك لو كان لوجب أن ندركه . وليس كذلك العلم بالصورة التي نشاهدها ، لأن فيها ما قد يلبس الحال فيه . وفيها مالا يتيسر مما يوجب افتراق الأمرين .

وجودها لاني محل كوجود ما يحتمل المحل في المحل . فالعقل بذلك لا يصح . ٢٧/ ١ ٢٧٧

وبعد : فإن شيخنا أبا علي رحمه الله قد قال في (كتاب التولد) : إن فساد حاسة العين يسمى عي على جهة السببية ، والمعنى في الحقيقة هو الذي يضاد الرؤية . فيجب على هذا القول أن يجوز مع صحة حاسته وحضور المرتق أن يوجد فيها ضد الرؤية ، وهذا محال . وإن كان متى قال إنه لا ضد للرؤية في الحقيقة لم يلزمه هذا الوجه .

١٠ من قبل : إن حاسته إذا كانت صحيحة فلا بد من وجود الرؤية فيها . لأن صحة الحاسة تولد ذلك ، أو فتح الجفن تولده ، فذلك وجب وجوده لا محالة . قيل له : قد علمنا أن نجان عينه لو قطعت ، وكان بصره مفتوحا في كل حال ، لوجب أنه يرى . فبطل القول بأن الموجب لوجود ذلك هو لأن حركة الجفن تولده . وكذلك القول في تحريك نفس المدقة ، ولا يجوز أن يكون صحة البصر موهبا لذلك ، لأن التأنيف لو تولد تولده في كلا محله ، وهذا يوجب كونه من جنسه . والموت لا يصح أن يكون مولدا له ، وكذلك الصفة ، لما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن القول بذلك يوجب توليد المسبب عن أسباب كثيرة ، لأنه ليس صحة البصر ولونه وصفا له بأن يولد أولى من حضور المرتق وارتفاع الموانع . لأن بكل ذلك يرى ، ومعنى ضد بصره لم ير . وهذا يوجب أن تكون الرؤية متولدة عن جميع ذلك . وفي ذلك ما قلناه من توليد الأسباب الكثيرة سببا واحدا . ولو صح ذلك لصح ونحوه مقدور واحد بقدر كبره /

٢٧/ ١ ٢٨٨

وبعد : فإن الرؤية لو كانت معنى لا احتاجت في وجودها إلى صحة الحاسة ، ومعنى ثبت حاجتها إليها لم يصح القول بأنها تولده ، لأنه لا سبيل إلى العلم بأنها تولده والحال ما قلناه . وما يدل على ذلك أنه لو كان راتيا بدونه لوجب صحة

## فصل

في أن المدرك ما لا يصح أن يكون مدركا يادراك /

٢٧/ ١ ٢٨٨

اعلم أن الرائي ما يراه يرى الشيء متى كانت حاسته صحيحة والموانع مرتفعة . ولا يحتاج في كونه راتيا ومدركا إلى علة بها يصير كذلك ، لأنه كان يجب أن يصح أن لا يوجد مع صحة حاسته وحضور المرتق من يديه وارتفاع الموانع ولا يرى الشيء على وجهه . وقد بينا استحالة ذلك .

فإذا كان القول بأنه يرى لعله يؤدي إلى جواز ما علم استحالة . فيجب فساد . وقد بينا أنه لا يلزم ذلك على قولنا إنه مع كل العقل إذا رأى الشيء يجب أن يراه ، لأننا نميز أن لا يراه من حيث كان علة للمعنى ، لكننا إنما نميز ذلك فيمن ليس بكامل العقل . فثبت القول بجوازه في كامل العقل - مع أن من كان العقل العلم بالمدركات - بنافس . فيجب أن يجوزوا . والحال ما ذكره . أن لا توجد العلة ، فلا يكون راتيا .

١٥ وبما أن الرؤية لو كان معنى لسكان جنس العقل ، وحل محل الاعتقاد دون العلوم التي لها طرق . فكما يجوز أن يعتقد الشيء ، وإن لم يجب أن يعتقد ، وكذلك كان يجوز أن يحصل من يصح أن يرى الشيء ، وإن لم يجب أن يراه .

فإن قيل : متى كانت حاسته صحيحة ، فلا بد من وجود الرؤية فيها لأن العقل إذا احتمل الشيء وجب وجوده فيه ، فذلك استحالة أن لا يرى ما يحضره . قيل له : إنما قد قلنا من قبل على أن ما يحتمل المحل لا يجب وجوده . ولو وجب وجوده . لوجب وجود المعلوم ، أو الفناء في كل حال يصح وجود أحدهما . لأن

وجود الرؤية في عينه والمرئي غائب كصفة ذلك إذا كان حاضرا. لأن المحل  
 يحصل للرؤية في كلا الحالين. وفي استعانة ذلك دلالة على صحة ما قلناه. وليس  
 له أن يقول: إن المحل لا يحصل للرؤية مع غيبة المرئي. لأن احتماله يوجب  
 إلى صفة لا إلى المرئي. وهو عدم غيبة مرئي عنه كعلمه عند حصوله. وليس  
 له أن يقول: إنما لا يصح وجوده لأن من حقه أن يتعلق بالمرئي إذا  
 كان على صفة. كما يقولون في الإرادة إنه لا يصح وجوده بالمتنفي. وذلك  
 لأن الصفة التي يجب كون المرئي عليها هو وجوده دون غيره. وهو  
 موجود عند غيبته كما هو عند حضوره. فيجب صحة وجود الرؤية  
 له في الحالين. فأما الإرادة فإنها لا تتعلق بالمتنفي. لا لأن المحل  
 لا يحصل وجودها. لكن لأن من حق المريد الشيء أن يستند جواز حدوثه.  
 فإذا اعتقد في الشيء أنه متفرض استحالة عنده حدوثه. فذلك لا يصح أن يريد.  
 وليس كذلك حال الرؤية لأنه لا يتعلق كونه رائيا إلا بكونه حيا. وهو حي  
 عند غيبة المرئي كغيره عند حضوره.

فإن قيل: أفلم تستعملون وجود العلم الذي هو الفرع مع عدم الأصل. وإن  
 كان القلب محتملا له لظهور ما ذكرناه في رؤية الغائب. قيل له: إنما لا يصح  
 ما سألت عنه. لأن من حق العالم بكون جسم متحرك أن يكون في كونه حيا.  
 فوجوده بإحدى الحالين أن يتعلق بالآخرى. فذلك يستحيل وجود الفرع  
 منهما مع عدم الأصل. وليس لكونه رائيا يتعلق بحال ليس هو عليها. من  
 قيل: أليس مع صحة علمه لا يجوز أن يرى الغائب كرويته الحاضر. وإن كانت  
 الحاسة موجودة في الحالين على حد واحد. فلا سوغته لنا القول بأنه عند حضور  
 المرئي يصح وجود الرؤية دون غيبته. وإن كان محل الرؤية في الحالين على أمر

واحد. قيل له: إن رؤيته عندنا الشيء. لما كان بالحاسة الصحيحة. لم ينتفع أن  
 لا يرى بها إلا إذا انفصل الشئ عنها على حد مخصوص. فما تشكل به الحاسة  
 يحصل في الحاضر دون الغائب. فذلك لا يبر الغائب ورأى الحاضر. كما يصح أن  
 يولد فيأمنه دون ما تأتي عنه نصبة حصول الشرط في الحاضر دون. وليس  
 كذلك ما ذكروه لأنهم أثبتوا علة موجبة لكونه رائيا. فلو كان المحل محتملا  
 لا فيجب صحة وجوده عند حضور المرئي ثم غاب.

وقد استدلل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأن قال: لو كان الرائي  
 ما يرى برؤية كان لا ينتفع. بحد الرؤية في عينه للمدوم. لأن المحل محتمل له.  
 وإن كان المرئي معدوما. ومن حقه أن يتعلق بالمرئي على ما هو عليه نفسه.  
 بذلك يحصل له في حال عدمه كحصوله في حال وجوده. وما ذكرناه أقوى  
 لأنه لا يمكن أن يقال في الغائب إنه لم يحصل على الصفة التي يصح تعلق الرؤية  
 به. ولكن ذلك في / المدوم وأن يجري في حال عدمه في أن رؤية لا يصح  
 لعلها به من حيث لم تحصل له الصفة التي يجب له. ما هو عليه في ذاته بجرى القدرة  
 التي لا تتعلق بما قد. وقد استدلل رحمه الله على ذلك بأن قال: إذا ثبت  
 أنه تعالى يدرك المدركات عند وجودها لكونه حيا. ولا يحتاج في كونه  
 مدركا إلى علة. فكذلك الواحد منا كما أنه تعالى لما صح منه الفعل لكونه  
 قادرا. ونحوكم منه لكونه عالما. وجب مثله في الواحد منا وإن كنا بقدر  
 قدرة. وهو تعالى يقدر نفسه. فكذلك مدرك لكونه أحياء كالقديم سبحانه.  
 وإن كان تعالى حيا لنفسه. والواحد منا حيا بحياة نفسه.

وليس لأحد أن يقول: إنكم حلتكم حكم الشاهد على الغائب. ولو طوبتم  
 بالدلالة على أنه جل وعز مدرك لا يدرك لم تجبوا السبيل إلى إثباته ذلك

٣٨-٣٩

٣٨-٣٩ ب

لا بأنه لو كان مدركاً بإدراك صحيح أن يوجد المدركات . ولا يختار إحداث الإدراك ، فلا يكون مدركاً . وهذا بينه بستر في الشاهد . فلا وجه لطلبه على الغائب . قيل له : إن الحال في الغائب ظاهر لا شبهة فيه . لأنه لا يصح أن يقال به يدرك الشيء ويحب وجوده عند وجود المدركات . لأنه لا وجه لطلبه أن يقع لأجله إنه يجب وجوده . وليس كذلك حال الشاهد . لأنه يصح أن يفتقر فيه احتمال المحل ، وبالتوليد على ما قدمناه ، فظهور الأمر في الغائب لا يقع أن يحصل أصلاً للشاهد . ولذلك قال شيخنا أبو علي رحمه الله : / . كذا تعالى رأينا برؤية لصح مع وجود المراتب أن لا يحدث . فلا يكون . وعندنا على ذلك في تعالى . وإن قال في الواحد مثله أنه لا بد من وجود الرؤية في حيزه لكونها محتاجة لها . ونحن وإن بينا حكم الشاهد على حكم الغائب عند الشهادة في كونه جل وعز مدركاً . فالقبيح . علم أنه تعالى مدرك لا لمشي . هو الأصل الذي قدمنا ذكره . وهو المنع .

فإن قيل : إذا صح حاجتك في رؤية الشيء إلى آله . مع استثناء القديم سبحانه عنها . فهل صح حاجتك إلى الرؤية . وإن استثنى تعالى في كونه رأينا عنها . قيل له : إنه تعالى إذا وجب كونه رأياً لكونه حياً فقد حذر كونه حياً بوجوب كونه رأياً إذا وجد المرقى . ولا يصح أن يوجب فيه ذلك ولا بوجوب حياً . فلو قلنا إن الواحد منا يرى رؤية طرح كونه حياً من أن يكون موجباً لكونه رأياً لأنه لا يصح كونه موجباً عن رؤية ويكون كونه حياً مقتضياً له . وذلك يوجب أن لا يكون كونه تعالى حياً موجباً لكونه رأياً .

وليس كذلك حال الآلة لأنها ليست بموجبة لكونه رأياً فإذا لم نوجب ذلك لم يخل بما دل الدليل عليه من أن كونه حياً يوجب كونه رأياً . ولا يمتنع أن تكون الآلة

شرطاً في صحة الواحد منا رأياً . ولا تكون شرطاً في تعالى . وما يكون موجباً ومقتضياً لا يجوز أن يختص به بعض ما يحصل فيمدون بعض . ووجود المدرك وإن كان شرطاً من حقه / أن يقع في كل مدرك ، لأن ما كان شرطاً في بعض / ٢٩ بـ ٣٠ . المدركين لا يمتنع كونه شرطاً في سائرهم وإن صح فيه الاختصاص . فلما كان ماله صار وجود المدرك شرطاً في بعض المدركين . يقتضي كونه شرطاً في سائرهم . وجب القضاء . ولما كانت الآلة إنما صارت محتاجة إلى استعمال محل حيزه في الإدراك . وجب تخصيصه بذلك دون القديم تعالى . فقد ثبت بهذه الوجوه أن المدرك منا لا يدرك بإدراك . والقول في سائر المدركات لا يختلف في هذا الباب . فذلك لم نقبل القول فيه .

ولما قول إن الآلة لم يكون أفعالاً في الحقيقة فيمنع ذلك على ما قدمناه . وإنما ثبت معنى يدركه الآلة مع صور طبعه فيكون أفعالاً به . وقد يكون ذلك المعنى حادثاً . ويكون باقياً . ولا يجب إذا لم يثبت الإدراك أن لا يصح تعلق الشهادة بشئ . لأنه ثبتها مشقة بالمدرك الذي إذا أدركه الله به . فلا ضرورة . بل إثبات إدراك تعلق الشهادة به مع صحة تعلقها بغيره .

وهذه جملة أسقطناها عن شيخنا أبي الغدبل رحمه الله أن الإدراك معنى . ويجوز أن يكون البصر صحيحاً والمواقع مرتفعة . ولا يخالفه الله تعالى . فلا يدرك ما يحضر به . ويسقط قول من قال إنه معنى . وأن الله سبحانه لا بد أن يحدثه أو يحدث عنه وهو المعنى . لأن المحل لا يخالف من الشيء . وعنده . وقد ذكر هذا القول شيخنا أبو علي رحمه الله . وذهب إليه قديماً . قال : إن المعنى يخص به العبد . ولا يستلزم الإدراك ضداً . ويسقط بذلك ما ذهب إليه قائل في من أنه سبحانه يجوز أن لا يخلق الإدراك في عين الإنسان ولا في حبه إذا حصل فيه

٣٠- ا- ج- / الآلاء والتعطيل / وإن كانت المواضع مرتفعة . وما قدمناه في الفصل الذي قبل هذا ينفذ قوله إنه يصح أن يدرك الإنسان بصره ما بين يديه وبينه حجاب ، وفي الظلمة ، ومع عدم الضياء والمقابلة ، وأن الأمر في ذلك موقوف على وجود الإدراك فقط ، فلا وجه لتفصيل الكلام عليه .

وقد أئزهم شيخنا أبو علي رحمه الله القول بتجوز إدراك البقعة في حال لا يدرك الإنسان القليل ، لأنه إذا جاز أن يفعل جل وعز فيه الإدراك ، وجاز أن لا يفعل ، فلا شيء بوجوب وجوده ، فما الذي يمنع من أن يفعل أحدهم ولا يفعل الآخر ، قال رحمه الله : فإن ارتكبوا ذلك أئزهم أن يجوزوا أن يكون القادر على حل مائة رطل يتعدى عليه حل رطل ، ويجب أن لا يمنع أن يكون غزو الإبر في جسم الحى يحدث عنده من الآلاء أكثر مما يحدث عند قطع حبة لوبان ، ولا يمنع على هذا القول أن لا يشيع الواحد منا بالأكمل الكثير ويشيع بأكل لقمة منه . وأن لا يتعب بالمشى العظيم ويتعب بالخطوة واحدة . وأن يكون كلما كبر فيه القدر يكون الفضل الذي يصح منه أقل . ومن ينع هذا المبلغ فقد تجاوز حد من تكلم في المذهب .

وقد أئزهم رحمه الله القول بإبطال الفرع إلى الحواس في معرفة المحسوسات ، لأنه إذا جاز أن يرى مكان الشيء ولا يرى ما فيه ، ويرى اليسير ولا يرى العظيم ، فقد خرج بذلك من كونه طريقا للعلم ، ووقع على صفة ، ويجب أن يجري مجرى الأغيار التي تكون كذا نارة . وعدة أخرى في أنه ليس بطريق العلم . ومن جوز ذلك أئزهم أن لا يفرع الإنسان إلى الآلات في الأغفال أيضا ، وقد عر أن من كمال العقل الفرع إلى ذلك ، فيجب إبطال كل قول يؤدى إلى حلاسه . وهذا الكلام لازم فيه خاصة ، لأنه يقول بجوز وجود الألم والعلم والإدراك

٣١- ب- ١ /

في الميت . فإذا جاز ذلك قبل عبوره في الحاسة الفاسدة وفي سائر الأعضاء ، أولى . وإذا كان كذلك فما بين العاقل يفرع في الرؤية إلى العين دون اليد ، وفي إدراك العلم إلى القدم دون الرجل ، وكيف يشق القائل بهذا القول بدلالة الفضل على قدرة فاعله ، والحكم منه على كونه علما بل يجب أن يجوز وجودهما من العاجز والجاهل . وإن جرى الحال فهما وفي أنفسهما لا يجدان إلا من القادر العال على طريقة واحدة . وهذا الكلام أشد لزوما لمن قال إن الواحد منا يجوز أن لا يرى لمن يريد الله أن لا يكون الحسى والرؤية . فلا يكون . لأن هذا القائل قد علق كون الواحد منا راثيا بمشقة الله جل وعز ، فما أئزهم من تقدم ، هو لا بد له .

ومن سأل سأل طال . إن جميع ما أئزمنونه على قولنا في الرأى إنه يرى برؤية لازم لكم على قولكم . يرى بانفصال الشماغ من الدين وإصاله لغيره أو مكانه . لأنه يجب أن يجوزوا أن يفصل من حبه ولا يفصل لغيره مع صحة حاسته ولارتفاع المواضع . فلا يصير راثيا لغيره . بل يلزمكم أن تجوزوا / أن يحصل للشماغ هذا الحكم مع الجسم العظيم فلا يراه ، ولا يحصل له ذلك مع الجسم الصغير فيراه . ويلزمكم أن تجوزوا اختلاف حال ما يراه باختلاف حال شماغه منه في الاتصال والانفصال . وهذا في باب التجاهل أدنى مما أئزمنونه ، فلئن جاز لكم القول به ليجوز أن القول بمثله على ما نذهب به في أن يدرك يدرك إدراك . قيل له . إن الذي اعتمدناه عليه من قبل ينفذ هذا الكلام . لأننا قلنا من حصل الرأى على الصفة التي لا يرى المرئى إلا بكونه عليها ، والمرئى موجود والمواقع مرتفعة ، فيجب أن يرى . وأن من قال إنه يرى برؤية لا يمكنه القول بأن من هذه حاله يجب أن يرى . ومتى لم يمكنه ذلك أئزهم القول بكل جهالة . وما أئزمنه بغير من ذلك ، لأن لا شك أن

٣١- ا- ج- /



لا تحصل آتة صحيحة . ولا يحصل ما هو من كمال آتة فلا يرى . ويكون ذلك بمنزلة حصول الموانع ، بل المرجوح بأكثر الموانع . إنما هو إلى تغير حال الشعاع . ولو حصل ما ذكرته لكان لا يرى ما لم يحصل شعاع بصره منه بحيث ليس بينه وبينه سائر . ولا ما يصلح أن يكون فيه سائر لكان قد عرفت أن الشعاع جسم لطيف منير لا يصح مع رضاء الموانع أن لا يتصل بالمرئيات ولا يفصل من عينه . ما سألت عنه لا يصح والحال هذه . بين ذلك أن الواحد منا قد يرى أحد الشبزين ولا يرى الآخر إذا كان ما يراه في موضع فيه شعاع / ، والآخر في موضع مظل . ومنى تساوى حالهما جميعا لم يصح هذا المعنى فيها . فقد صح أن الذي أقرناه من الجبهات لازم لهم ولأن كان زائلا منا .

وكان شيخنا أبو إسحق رحمه الله يجيب عن سؤال من يسأل فيقول : لا يجوز أن يفعل الله تعالى انفصال الشعاع من العين الصحيحة فلا ترى شيئا بأن يقول لو لم يفعل الله ذلك لم تكن عينه صحيحة . لأنها إنما تكون صحيحة إذا كانت على الصفة التي يفصل الشعاع منها . ومنى لم يفصل ذلك كانت بمنزلة عين الأنسى . فالسؤال إذن ساقط .

## فصل

في ذكر الدلالة على أن الرائي منا لا يرى إلا بشعاع يفصل

من عينه على وجه مخصوص . وما يتصل بذلك

بأن يدعى على ذلك أن الواحد منا يرى وجهه في الجسم الصغير الذي يرد الشعاع ، ولا يراه فيما لا يرد ذلك . ولو خرج العقيل عن كونه مقبلا لم يرد وجهه فيما لا يرد الشعاع . وذلك كالمرآة والمياه الساكنة . وقد علمنا أن المرآة تصير آتة ، في رؤية وجهه حتى يصير بمنزلة عينه في رؤية سائر ما يراه من المرئيات . فإذا لم يصح أن يرى بها وجهه إلا إذا انفصل منها شعاع إلى وجهه ، فكذلك لا يصح أن يرى به سائر المرئيات إلا إذا انفصل الشعاع من عينه . ولهذا العلة / لم يرد وجهه في الأجسام الصغيرة لما لم يفصل منها الشعاع إلى وجهه . فلم ينفصل من عينه الشعاع لم يرد شيئا من المرئيات . كما لا يرى وجهه بما يتصل الشعاع منه .

وليس لأحد أن يقول : إن ما ذكر نحوه غير واجب ، بل تصح الرؤية مع تقدمه . وإنما جرت العادة . الآن . وذلك لأن الرؤية تقع عنده على طريقة واحدة ، وتزول عند تقدمه . فيجب أن تكون الحاجة إليه كالحاجة إلى نفس الحاجة التي جرى الأمر فيها ، وفي أن الرؤية تحصل عند صحتها وتزول عند فسادها على طريقة واحدة . ولو جوزنا فيها هذه الحالة أن يكون بالعادة ، لجوزنا مثله في سائر ما جرى على طريقة واحدة من حدوث الشيء . عند غيره وعدمه عند غيره . وحصول الأحكام عند حدوث المعاني . وفي هذا إبطال القول بتضاد الضدين . وإيجاب العلة للعقول .

وليس لأحد أن يقول : إن الرائي إنما يرى في المرآة مثل وجهه . وإن

الله تعالى قد أحرى المدة أن يخلق فيه ذلك كذلك . وذلك أن الأمر لو كان كما قاله كان لا يستلزم أن لا يخلق الله تعالى فيه تارة ويخلقه أخرى . لأن متفاوت حاله . يخلق . فكيف لا يجب أن يكون ما يدركه مثل هذا في سائر صفاته . حتى يكون عدد شعراته كعدد شعراته غيره . وكذلك لو كان . فكونه وبرز أحواله كآحواله . وفي وجوده ذلك على طريقه حدة . دلالة على ساد هذا القول .

على أن هذا القول يدل على بعد قائله من العلم . لأنه يجب على قوله أن يكون مثل السماء قد خلقه الله في / المرأة مع لطافتها . ويوجب أن يكون مثل وجهه قد خلقه فيها وإن كانت أصغر منه . وكيف يجوز ذلك والمعلوم من حال ما رآه أنه ليس بموجود خلف المرأة . ولا بين وبين الصفحة الصغيرة . والمعلوم من حال حداثتها . كيف لا يجوز أن يخلق من جسم . صحيح أن ما يراه من وجهه في الحقيقة . وأنه إما رآه للوجه الذي ذكرناه .

وما بين ذلك أنه يرى وجهه بحسب ما ينفصل الشاع منه . ففي ظل و امرأة صغيرة رأى وجهه صغيراً . وإن كانت كبيرة رآه كبيراً . وفي ظل و عرض السيف رأى وجهه عريضاً . وإن ظل في طوله رآه طويلاً . فقد صرح أنه يرى وجهه بالشاع المنفصل من الجسم الصغير . ولذلك يراه بحسب انفصاله منه . فيجب أن لا يرى المراتب بينه إلا على هذا الوجه .

بين ذلك ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن الواحد يرى نفسه بمرآتين إذا قابلت المرأة الحاذية لجنب المرأة الحاذية قفوا . فيتردد الشاع بينهما ويتصل بالظفر غيراه . ولذلك يرى ما وراء الزجاج تتردد الشاع فيه . ولذلك يرى ضوء الشمس ينفذ في الجملة (١) كنفوذ في الكوة . وإن كان نفوذه

(١) الحام لها من ضياء وجهه . . . . .

في الجملة أضعف . وإنما كان كذلك لأن الشاع يتردد في صفاته من حيث كان الخلل فيه على انعدام . وباعته في الصفات كظاهره . ولذلك يرى الراي ما وراء الكأس التي فيها الشراب لأن فيها خللاً على انعدام / وهو مقبل الداخل . فيتردد الشاع على منهاج ما ذكرناه في الزجاج . وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في الشراب نفسه أن الراي إنما رآه كله لأن فيه صواباً وورقة . فيجوز مجرى الأجسام الصغيرة . ويجوز أن يجاوز أجزاء الشاع غيراه لأجل ذلك . وكل ذلك بين صحة ما قلناه من أن الراي ما لا يرى بالعين إلا إذا انفصل الشاع منها .

ومن قوى ما يستد عليه ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن الراي ما إذا كسر طرف إحدى عينيه حتى يبرز شعاعها . ولا ينفذ في الخط الذي ينفذ فيه شعاع عينه الأخرى . فإنه يرى القمر قرين . فلا لم ينفصل من بصره شعاع يرى لأجله لا يجب ذلك فيه . وإنما يبعد في رأى العين أحد القمرين من الآخر . ويتفاوت الحال بينهما في البعد والقرب بحسب انحراف الشاع . وذلك مما بينه كل أحد من نفسه .

وما بين ذلك ما ينحى لراكب السفينة أن السماء تبدو من حيث يتحرك الشعاع بحركة السيف فيتجلى إليه ذلك . وما بين ذلك أن الناظر في الماء الذي يرد الشعاع ينحى به أنه منكسر من حيث يتمكش الشعاع إليه على هذه الطريقة وربما رأى الواحد منا في الظلمة عين المرء والسبح كأنها تشعل . ويرى الشاع منفصلاً منه . وإنما لا يرى سائر أعين الحيوان مثله فخلق شعاع أعينهم وكثرة شعاع عين المرء . فلذلك يرى المرء بالليل سكوناً شعاع عينه . فينفصل من عينه ويتصل

بمرئي . ولا ينفذ في قوته . وما ينفصل من عينه بالليل لضعفه ينفذ . فلذلك

لا ترى المرقى في الظلمة إلا أن يغوى شعاع بصرة بقوة من الشعاع . ولذلك ترى عين المرء أن الشعاع المنفصل من عينه أقوى ، فيصير مادة الشعاع بصرة . ولا ترى عين غيره لتقد ذلك فيه .

وليس لأحد أن يقول : إذا صح أن يفصل الشعاع من عينكم . . . . .  
المرق في ظلمة الليل ، فبلا دل ذلك على بطلان ما ذكرتموه ؟ وذلك أن ما يراه  
يدل على أنه لا بد من شعاع منفصل من العين ، ولا يتبع أن نحتاج مع ذلك إلى  
شعاع أقوى . فترى عنده المرقى ، كما أنه لا بد من شعاع يصح أن يرى العين  
وإن كانت يحتاج إليها لا محالة .

وليس لأحد أن يقول : فلا قسم إنه يحتاج في رؤية ما يراه إلى شعاع بينه  
وبين المرقى ، ولا يحتاج إلى أن يفصل من عينه ، بل يكفي فيه اتصاله بالمرق  
قطر ، لأن ما قدمناه بسط ذلك ، ولأن ما قاله يؤدي إلى أن لا يكون أحداً أن  
يرى ما عن يمينه وشماله أولى من أن يرى ما حاذاه إن كان المراد اتصال الشعاع  
بالمرقى قطر : لأن الشعاع متصل بالسلك على سواء ، ولا يمكن أن يقول إنما  
يرى ما قابله لأنه شرط في الرؤية ، لأنه قد يرى وجهه في المرآة . ويرى نفسه  
بالمراآت ، وإن لم يكن محاذياً له . وليست المقابلة شرط لا محالة . فلو لم يحتاج  
في الرؤية إلى اتصال الشعاع لم يكن ما قابله بأن يراه أولى مما عن يمينه ، فدل  
دقيقته لما قابله / دونه على أنه إنما يرى بشعاع منفصل فيصير آلة له . ولا يكون

٣٩ ب/

من تمام آلة الرائي إلا إذا انفصل من عينه واتصل بالمرق على خط مستقيم . فلا  
لم يكن اتصاله إلى ما عن يمينه على هذا الوجه لم يره ويرأى ما قابله . وإنما قد  
إنه يحتاج إلى مقدار من الشعاع ليرى به ، ففى انفصال الشعاع من عينه ، ولم يبلغ  
هذا القدر ، لم ير المرقى لما قد ثبت من تمدد ووزن الأشياء في الظلمة . وإن علم

أن الشعاع لا يتبع نفوذه في الظلمة . لأن الظلمة جسم لطيف لا يمنع من ذلك ، ولذلك  
ثبت فيها شعاع السراج وغيره ، ولو منعت من نفوذ الشعاع البصر فيها لنت من  
نفوذ كثيره . فدل ذلك على حاجتنا إلى مقدار من الشعاع . ولذلك إذا نظر  
أحدنا في عين الشمس ضعف إدراكه لزيادة شعاع الشمس على قدر ما يحتاج إليه .  
ولهذا إذا انضاف إلى الشعاع المنفصل من عينه شعاع الكواكب أدركها . وربما  
ما يبلغ المبلغ الذي يدرك معه غيرها . ومن لم يبلغ الشعاع المنفصل من عينه قدر  
حاجته إليه تفرق في الظلمة ، فذلك لا يرى به المراتبات . وليس انفصال الشعاع  
من عينه بكيفية ذلك من ضله حتى يختار نفوذه على وجه دون وجه . لأن ذلك  
لا يتعلق باختياره . فهو إذاً من فعل الله تعالى .

فليس لأحد أن يقول : فلا منع من تخريفه في الهواء واختار نفوذه على وجه  
ترى به المراتبات ، ولهذا لا يرى الخفاش المراتبات ما تنهار . لأن شعاع الشمس  
إذا انضاف إلى شعاع عينه / زاد على قدر حاجته ، وإن كان قد قيل إنه يلحق / ٣٩ ب- ٣٥  
التنهار بصرة ضعف فيضعف عن إدراك المراتبات لها ولا يضعف عن إدراكها  
للا . وهذا صحيح . لكن الموجب لضعف بصره لا يتبع أن يكون لتأثير شعاع  
الشمس فيه على ما قدمناه . وما تقدم ذكره من أن المرء يرى بالليل الجوى  
ما انفصل من شعاع بصره القدر الذي يحتاج إليه في إدراك المراتبات ، ومقارنته  
لأثر الحيوان في ذلك ، يبين ما ذكرناه .

## فصل

### في ذكر الشروط التي إذا حصل عليها الشعاع صح معها الرؤية

الأصل في هذا الباب أن العين آلة لنا في إدراك المراتب لما دخلنا عليه من قبل ، لأننا قد بينا أن القديم جل وعز يرى لسكونه حيا . ولا يحتاج إلى آلة ، فلم أن حاجتنا إليها هو لأنها آلة لنا ، ومن حق الآلة أن لا تكون آلة فيما هي آلة فيه دون أن تكون على صفة مخصوصة . ويختلف حاله بحسب اختلاف ما هي آلة فيه . اعتبر ذلك بالآلات الأفعال أنها تختلف بحسب اختلافها . ولذلك تختلف آلة الكتابة بحسب اختلاف الكتابات ، فإذا صح ذلك ، فإنما تكون آلة إذا كانت على الصفات .

والشعاع المنفصل من قطعة الناظر الذي يسي زاوية الشعاع مفصل منه على خط مستقيم . ويبلغ الشعاع قدرا مخصوصا . وتحصل قاعدته بحيث ليس بينه وبين المرئي سائر . ولا مكان يصلح أن يكون فيه سائر . فمن كان الحال على ما ذكرناه أدرك بعينه المرئي إذا كان بينه وبين قطعة الناظر بعدا ، ويملك به ما كان على خطه دون ما خرج منه . ولا يتغير في الشعاع بأن يكون نفس ما انفصل من عينه هو المنفصل بالمرئي . وقد قلنا من قبل على أنه لا بد من انفصال الشعاع من عينه وبلوغه قدرا مخصوصا .

فإنما ما له قلنا إنه لا يجب أن يكون جهة الشعاع التي هو من تمام آله هو المنفصل من عينه . لا يختلف بالليل والنهار . لأنه إنما انفصل من منفصل من لصفة ترجع إلى العين . وقد علمنا أنه يرى بالنهار دون الليل في حال دون حال . ثبت

أنه لا يجب أن يرى إلا بما انفصل من عينه فقط ، وبين ذلك أنه يرى عند ضوء السراج ما نولاه لما رأى . ولا يتبع أن يكون في الحيوان ما يستغنى بقدر ما انفصل من عينه من الشعاع لسكونه عن غيره . وذلك لا يتبع من حاجة غيره من الحيوان إلى أكثر من القدر المنفصل من عينه بدل على ذلك أن الواحد من يرى السماء والكواكب إذا رفع طرفه ، وقد علمنا أن الشعاع المنفصل من عينه لا يصل بها في تلك الحال . وإنما جرى الشعاع المنفصل بالكواكب بجرى شعاع عينه . وصل آلة له . لأنه لا فرق بين اتصال شعاع بالنجوم وانفصاله بشعاع يصل في أنه في الحالين قد صار بمنزلة خط محدود من عينه . ووصول بالنجوم . وبين ذلك أنه لا فرق بين أن نحس بيدنا ما نحركه . أو نحس ما داسه في صحة توليد الفعل فيه . فكذلك القول في الشعاع / . ولذلك يرى وجهه بالشعاع المنعكس من المرآة . ومعلوم من حال ذلك الشعاع أنه يشعته غير الشعاع المنفصل من عينه . وإنما قلنا إنه يرى بالشعاع المنفصل إذا انفصل على خط الشعاع لما يجدد عند الاختيار من أن يرى . ينايل العين ولا يرى ما خرج عن ذلك السبب . فمعلوم أنه إنما يكون آلة إذا كان الحال ما وصفناه . وبين ذلك أنه يرى وجهه في المرآة لأنه ينعكس إلى وجهه في السميت الذي انفصل من عينه إلى المرئي . ولذلك لا يرى في المرآة ما لا يقابلها . فاعتبر في هذا الباب هو باختصاص الشعاع بهذه الصفة لا يكون المرئي محاذيا لعينه لصحة رؤيته ما وراءه . ومالا يحاذي عينه بالمرآة .

والرؤية في الحقيقة واقعة بالعين . وإن كان يحتاج في ذلك إلى واسطة تارة . واستغنى عنها أخرى . ففي انفصال الشعاع على خط مستقيم ، وكان اتصاله بالمرئي على هذا الحد . وأنى المرئي . وإلا لم يره . ولذلك لا يرى ما عن عينه ويساره . وإن كان بين شعاع بعينه وبين اتصال كالاتصال الذي بينه وبين

مما فيه . وقد بينا أنه لا يتبع في الآلة أن لا تكون آلة إلا إذا اختصت بصفة .  
فليس لأحد أن يستبعد ذلك إذا دل الدليل عليه . بهذه الطريقة قلنا إنه لا يرى  
إلا ما بين عينيه وبينه فرجة . لأن عدم الاختيار قد علمنا أن ما بين عينيه  
لا يجوز أن يراه . ونفس عينه لا يصح أن تراه ، وإنما يرى / به غيره إذا كان  
بينهما حجاب من البعد ، وإن كان يصح أن يرى نفس عينه ، المرأة على ما قدمت .  
وإنما قلنا إن المتغير في الشعاع أن يحصل بحيث ليس بينه وبين المرئي سائر . ولا يمكن  
بصلاح أن يكون فيه سائر ، لأن المتغير بين من الرؤية ، كما يتبع تمييز العين منه .  
والمكان الذي يصلح أن يكون فيه سائر يخرج قاعدة الشعاع عن كونه بالصفة التي  
ذكرنا أنه إذا كان عليها صح أن يرى المرئي ، فيكون في باب كالسائر . ولذلك  
يصح أن يرى كذا حصل للشعاع مع هذا الحكم . ومضى لم يحصل له ذلك لم يره .

وليس لأحد أن يقول : أليس ترون المرأة في حال رؤيتكم لوجهه ، وقد  
علم أن قاعدة الشعاع متصلة بالوجه دون المرأة ، وذلك بخلاف ما ذكرتم .  
وذلك أنه لا يتبع أن يكون في المرأة أجزاء مضمرة فيبقى فيها أجزاء من الشعاع .  
ولا تنعكس إلى الوجه فيرى المرأة في حال رؤيته لوجهه . وإن لم يتبع أن يكون  
الشعاع المتصل بالوجه كأنه المنفصل من العين . فذلك يرى وجهه في حال  
ما يرى المرأة .

فإن قيل : علا جلتهم الشرط في كونه رائيا أن يكون الشعاع متصلا بالمرئي  
أو بمكانه . وهل أنتم فيما ذكرتموه إلا بادلون عن هذه العبارة إلى ما يتعد  
قائمتها . لأن طرق الشعاع إذا حصل بحيث ليس بينه وبين المرئي سائر .  
ولا مكان يصلح أن يكون فيه سائر . فلا بد من أن يكون متصلا به إن كان  
جوهرًا ، أو بمكانه إن كان عرضًا / قيل له : إن شيئًا أبداً حاشم رحمه الله

٣٦ بـ ٣٧

أصل ذلك بأن قلنا : لو كان المتغير ما ذكرته لوجب متى اتصل الشعاع بمكان  
الأعراض التي في الحقل أن يراها أجمع . ولا يكون بأن يرى اللون أولاً من أن  
يرى الطعم لاتصال شعاعها بمحلها على سواء . وهذا يبعد لأن الكلام إنما هو  
بما قد ينت كونه مرئياً كيف يراه والطعم ليس بمرئي كاللون . فذلك لم نره  
إذا اتصل الشعاع بمحل كروينا اللون .

والذي يستد عليه تبييننا أي عبد الله في ذلك أن الشرط الذي كان مع  
يرى الرائي بحاسته المرئيات كلها يجب أن لا يختلف . فلو كان إنما لا يرى لاتصال  
الشعاع به لما رأى المرض . ولو كان يرى لاتصال الشعاع بمكانه لما رأى  
الجوهر . وفي علمنا برؤيته للأمرين دلالة على فساد هذا القول . وإنما وجب  
أن يكون شرط رؤية جميع المرئيات لا يختلف ، لأن من حق الحاسة إذا أدرك بها  
أن تكون كيفية إدراك ما يدرك بها لا يختلف . يبين ذلك سائر الحواس التي لها  
شروط . لأن العلوم من حالها أن ما يدرك بها يدرك على حد واحد ، فوجب  
أن يكون الشرط الذي مع يرى الواحد من المرئيات هو ما ذكرناه من حصول  
فعدم الشعاع بحيث لا سائر بينه وبين المرئي ، ولا ما يجري بغير السائر . يبين  
ذلك يجب أن ما هو من تمام الآلة مثل نفس الآلة . فإذا كانت هي الأصل /  
ولا يختلف حالها مع المدركات . فكذلك ما هو من تمام الآلة يجب أن لا يختلف  
حاله مع جميع المدركات بها .

والقول في سائر الحواس كالقول في العين ، لأنه إنما يدرك بها متى حصل  
نفس الآلة ، بحيث ليس بينه وبين المدركات سائر ، ولا ما يجري بجره . وذلك  
نحو الإدراك لما وذوقاً وشماً ، فأما حاسة السمع فإنه لا يتغير فيها ذلك ، لأنه  
ليس من تمامها أن يكون بينها وبين محل الصوت اتصال أو ما يجري بجره . من

٣٧

٣٧ بـ ٣٧



وأثم تجدون الصفاوى يذوق الصل فيجده مرًا ويمتد ذلك فيه ؛ وغيره

يَجِدُهُ حُلُومًا. وَذَلِكَ بِرُجْبِ كَوْنِهِ حُلُومًا مَرَّ عَلَى قَضْبَتِكُمْ، أَوْ انْقِضَاءِ بَاطِلِي / ٣٨-٣٩

• تذكر من كفى الإبداع طريقه للعلم ، وقد يدرك المذكر العبة التي لها قدر

من لغيره كثر مما هي عليه إذا كانت في شراب في كتابي ، ويليك الواحد ما

سید نوید فرید زاده، محرمی پیه، و قدینظر فی النساء، امیری فیہ قمر او

اسماء تحریر ہذا کان القدر طالعہ و ہذا ام یکس ہذا لا قمر واحد اشیری و ہذا فی

مرآة في غير المكان الذي هو فيه ، ويرى نفسه منكبا إذا اطلع في

نساء، ويرى السرايب منها . وإن لم يكن في الحقيقة كذلك .

ويرى المردى<sup>(١)</sup> إذا غلب في الماء وانحدر عليه الملاح مكرراً .

ویری الجسر من بعد دون لونه • وقد يترك الجسم واللون ولا يفعل بينه

وبين غيره ، ويرى الراكب في الفينة ما قرب من الشط منه كأنه يمشي في حلال

جبهة ، يومئذ يراه كالشمس في جهة ميرة السفينة إذا رأى ما قرب من الشط .

وہو ہمارے دین لڑائی ، مدد دینے کا ، جو دینی السواکب کا شہرہ کی الجہ

حقى بحركه مهايد نه مد نيمه ۰۰ ان كان لا يراه كذلك اذ لم يكن هناك مجرم

ویری امریکا، تری بیو وین کان - بر آفی غیر جیتہ ، ویری قرص الشمس

در صلب و عروق اعظم و بری عند رتد ع . و بری السراج عظمی اذ در

وَبِزْرَةٍ عِنْدَ اقْتِرَابِ حَصِيدٍ. وَيُرَى جِلْمُ الصَّنِيدِ فِي الضِّيَابِ عَظِيمًا، وَيُرَى الْجِلْمُ

الصفحة ٢٠٠ بعد مائة، ويرى الصغير / إذا قربته إلى عينه عظمها مثل أن يقرب حلقه / ٣٩- ٣٩ ب

الحائز إلى عتبه فبراه كالسور . ويرى وجهه طويلاً أو عريضاً وكبيراً أو صغيراً

مجلس الجسم الصغير الذي ينظر فيه ويرى النقطة كالمطوق نحو جرة حطت

فصل

وَأَنَّ الرِّاقِ مِنَ الْفِتْنَةِ يَحِبُّ كَوْنَهُ عَمَّا إِذَا رَفَعَ الْقَمَرَ

٢٨ / السبب / العلم . ولولا أن ذلك علم لم يصح كونه طريقا ، وكلاهما لا يكون ما بين  
حاصل طريقه فليكن كالميل . ولذا قال من بين خبره صدق يصح أن يكون طريقه  
علم . وإن الشكوك لا يصح ذلك .

ولا يمتنع أن يكون الإدراك طريقا للعلم . وإن كان يستلزم طريقا على حدة  
في صرح الأصول فلا يحصل له العلم . فليس في هذا حرج . وأما هذه الدلائل على  
أن الإدراك نفس طريقه . والذي يجب أن طريق العلم أنه قد أدرك الشيء  
مقتضى على حدة أدراكه . وسكنت منه . وفيه . وفي مقتضى على طريقة  
واسعة . ويخرج في غير الشيء . إلى إدراكه . فلهذا . ولا شك أنه ليس هذا  
الاعتقاد عن هذه المسألة . ولا يشك أنه . فليس أنه طريق للعلم . وقد عرفت أن الفرق  
في الكلام . أنه وضع إلى العلم لأنه في الحقيقة . وكذلك في سائر الآلات  
فيجب أن يكون الفرق إلى الإدراك بالحواس . فليس يتوكله في أنه إنما يعرف  
الشيء لأنه طريق للعلم . فإذا صح ذلك . وجب العلم في كل شيء . لا يمتنع  
مع زوال آت أنه غير مدرك لنا . ويجب أن يجب للإنسان من حاله أنه مدرك  
فشيء . إذا أدركه . فلا يصح أن يقال فيما لم يحصل بهذه الصفة إنه مدرك . بل يجب  
أن يستلزم العلم بكونه واقع . فليس على أنه لم يدرك .

قادر قبل کف بصر سکما و کرمی من لادریه لایع لایع صحه.

في قطر دوامة وأديرت دوراً سريعاً ، ولا يرى الكواكب نهائياً مع طلوع الشمس وراها إذا كان في بئر حبيقة ، ولا يدركها أبداً إذا كان في البيت وإذا أدركها إذا قوى الشمس .

قيل له : إن المدرك للشئ ، يفصل بين حاله وقد علمه لسكون هذه إلى التفتت ، وبين حاله إذا التفت إليه . وإن قول في كونه ثابتاً بالمدرك على كونه مدركاً له خطأ ، لأنه كما يدرك ما بين ضد يدرك ما لا بين حواض ، كما يقول على ما يحده المدرك من سكون نفسه إلى ما يدركه ، كما يحل في الفصل من لا تعدد الحاصل غيب النظر والدلالة ، والحاصل غيب النظر في الشبهة بأنه الذي ذكره ، ولا يجب إذ رأى شئ ، ولم يعمه حرج رؤية من أن يسكن طريقاً للعلم ، لأنه إنما لا يعمه ما يراه في بعض الأحوال ، من مفضل ، فإذا ارتفع ذلك وجد أن يكون عالمه ، كأن القادر قد يعمد الفصل عليه لحاوض ، ولا يخرج ذلك من أن يصح الفصل من السكون قدوراً إذا تمت الحواض المعلقة .

وإذا اعتبر الإنسان حاله هذه فها يراه ، على الفصل بين ما يراه من البؤرة وبين ما يلتصق الحال عليه . لا يرى أن الواحد / ما من كبر جيل إحدى هيبه ، فتفقد شماعه في غير جهة شعاع العين الأخرى . رأى القمر قرين ، وظهر في تلك الحال شوت قر واحد ، وتسمى نفسه إليه ، ولا تنكى نفسه إلى الثاني ، . لرؤية إذا حصلت من ارتفاع الشعاع وجب الطول به ؟ وما سأل عنه السائل فإذا لم يعمه الواقى حواض موقوف نحن ذكره وشير إلى الوجه فيه .

(١٩) الهاء : العين الميتة التي تراه في البيت من ضوء الشمس ، والهاء أيضاً دلت على العين .

فما ذكره من أمر وجدان الصفراوى المصل مرأ ، فذلك لأنه يدرك ما يحاوزه من شدة ولا يبرزه من المصل ، فيظنه مرأ ، وذلك لا يخرج من أن يراه الفصل بين الطوم . ولذلك يفصل بين الطوم متى ما تسكن به آفة على طريقة واحدة ، ومن في فيه مرة لا يمتص بين المختلف فيه لمضى يرجع إليه . ولذلك تسكن في الواحد ما إلى ما يحده من الطوم ، وبعد أن المصل حلو في الحقيقة ، وإن صح في محله كالمزج بالحاض لدى وصفه .

وأن يدرك العينة في الشراب كبر ما هي عليه فلا تراه ، كما مع غيرها على وجه طرائف المظنة بجهة واحدة ، لأن أجزاء من الشراب الذي في السكاس يحاوزه ، ولا يقوى بصره على تمييزها من العينة ، فيتجمل إليه أنها كبيرة ، كما يتجمل إلى الواقى الماء الذي فيه الزعفران أن جميعه ملون بلون الزعفران من حيث لا يقوى بصره على تمييز ذلك .

١٠٠٠ الباب

وأنه يدرك الواحد من القمر أو حد قرين ، من إحدى هيبه ، لأن عند حرمه لا يعمد شعاع الناطق في غير جهة شعاع العين الأخرى . فيظن ، لمضى يرجع إلى شعاعه ، أن هناك قرين . وكذلك يتجمل إليه أن القمر الثاني كالمدرك بحسب تحريكه لطحن العين عند النظر . ولذلك فواضه يقابل هذه العين من الشعاع رأى القمر الواحد في الحقيقة من حيث حرمه الشعاع الذي قد انفصل والذي قد انفصل ، فممن من شعاع العين الأخرى ، وحرج من أن يكون هذا على استقامة ، ولذلك تختلف موقع القمر الثاني بحسب حرمه لطحن العين ، فهو في الحقيقة لم يدرك إلا ذلك القمر . لكن لأمر يرجع إلى الشعاع الذي لا يتجمل إليه أن الذي رآه إحدى العينين غير الذي رآه بالأخرى . ولا يبعد أن يقال إن العين بهذه القدرة تهدف فيتجمل إلى الواقى ما القريب بعيداً ، فيتجمل إليه أنه رأى قرين



أحدهما قريب وهو الذي يراه العين السليفة ، والآخر بعيد وهو الذي يرى  
بالعين الأخرى .

وإن كان المنكسر قرأ واحداً . وإنما يرى في الماء قرأ . وفي الماء آخر  
إذا كان القمر حائلاً . لأن من حق الماء أن يعكس الشعاع إلى القمر لصفاته  
فيراه . وينعكس الشعاع إلى ما قباله فيتجلى إليه أنه رأى قرين . وإن لم ير إلا  
واحد . فلهذا من الذي ذكرناه في الشعاع / ما يتجلى إليه ذلك . وإذا نظرنا  
هو قر واحد

وإنما يرى وجهه في المرآة في غير المكان الذي هو فيه لأن الشعاع ينعكس  
من المرآة إلى ما قبالها فيراه ، ونصير المرآة كأنها عينه ، وما قباله كأنه مقلد  
لعيته . فذلك يتجلى إليه من حاله ما ذكرناه .

وإنما يرى فيه منكم إذا اطلع في الماء . لأن الشعاع ينعكس عن الماء  
إلى ما علا منه فيراه أولاً ، ثم يرى ما سفل منه عند ذلك حيث انفصل الشعاع إليه .  
بتجلى إليه أنه منكسر .

وإنما يرى المزدى إذا غاص في الماء ، واعتد الملاح عليه . كأنه منكسر لأن  
الماء إذا اضطرب ووقع شعاع على معة عند نفسه إلى بعض . وانعكس منه  
تجلى إلى الرائي من حاله ما عند معة من بعض . فيتجلى بذلك أنه منكسر .

وأما رؤية الجسم من بعيد دون لونه . فالذي أحاط به شيخنا أبو عبد الله

رحمة الله أنه لا يجوز أن يرى على اللون دون لونه . لأن اللون ينطق بمحله ،  
فما صحح رؤيته بصحح رؤية محله . وما منع من أحدهما منع من الآخر . ويقول  
رحمة الله إن لون الجسم لا يراه ما يجاوز محله من القبار وما يرى بجراه .  
يصير ذلك كاستراقه . ولا يرى عند ذلك الجسم في الحقيقة لأنه يصير مستورا .  
وإنما يعرفه . كما يعرف الجسم الفعلي . وهذا هو الصحيح . وإن كان يتبين  
أبو علي رحمه الله قد ذكر أنه لا يمنع أن يرى الجسم ولا لونه . وإليه كان  
يذهب نيسابو على بن جلال رحمه الله .

وهذا ما يصح أن يدرك الجسم دون لونه . فقد سقط ما طوره ، وإنما يتكسب  
عليه الجسم الذي يراه من بعيد ما ذكرناه من أنه يصير كأنه شور بالنيار . وما يرتفع  
على ظهر الأرض من السور . فلا يميز الأبيض من الأسود . ولهذا العلة ترى  
قرص الشمس بعد طلوعها بخلاف ما إذا كانت ترتفع لأنه تجاورها أجزاء من  
السور القريب من ماضي البخر . ولذلك يقل مدها . وإذا بعدت بالارتفاع  
عن حدود الأرض لم يحصل لها . ولا حصل في سائر ما ذكرناه من البخر . فيرى  
ضوءها أريد . ثم كان عليه في حال طلوعها وغروبها . وكذلك القول في الجسم الذي  
يرفقه الآن في الأوقات المحصورة التي يرفقه فيها أن يجاوره أجزاء البخر والنيار ،  
فيرى عليها . لأن البصر لا يفصل بين أجزاءه وبين ما يجاوره إذا كان على حد من  
البعد . وكذلك القول في الجسم الذي يرى في الضباب غليظا . وكذلك القول في  
المصباح أن يجاوره أجزاء من الضباب . فليطه . وانعكس البصر عن تمييز ما يجاوره  
منه يتجلى إليه أنه عظيم . ولذلك قلنا إن اللون يتكسب بمحله كالشباب خضاب  
الحية بالحية ، لأنه يظن الرائي تضاعف بصره / من التمييز أن أجزاء الخضاب هي /  
أجزاء الحية مع أن جزء أحدهما ليس بجزء الآخر . وإن يتكسب عليه اللون بمحله أولى .

ولما ركب النسيبة فإنه يتخيل أنه في الشط يتحرك في خلاف جهة : لأن  
 الشعاع لم يحر من تحت آتته يتمكن على جهة هذا الحكاية عن غيره من الأجسام  
 يتخيل به في جهة في خلاف جهة سير النسيبة . وإنما يتخيل به أن ما هو من  
 الشط يتحرك في جهة سير النسيبة فوجه الشعاع عليه مدوقه على ما قرب من  
 الشط . والحكاية على هذا الحكاية مما قرب من الشط . يتخيل به أنه سائر  
 معه . وأنه يتحرك في خلاف جهة أي يتحرك في جهة مخرج من الشط . وإنما لا  
 يتخيل إليه أن ما بعد من الشط يتحرك في خلاف جهة حركة النسيبة . إذا بر  
 ما قرب من الشط لأنه لا يقع عليه الشعاع مدوقه على ما يطره متحرك في خلاف  
 جهة سير النسيبة . ولا يعلم من هذا الحكاية عنه . ولذلك يتخيل به أن  
 الكواكب سائرة في جهة سائرة إذا كان هناك جسم . لأن الشعاع يقع على  
 الكواكب مدوقه على جسم . يتمكن على الوجه الذي ذكرناه . ويتخيل  
 به أن الكواكب سائرة في جهة . وإذا لم يكن هناك جسم لم يتخيل ذلك . وإنما  
 يتخيل به لعدم كونه . لأن الجسم عليه لا يترك قطره . فيسجل له  
 قطره . وسكان كل من الأجسام . فلا يبين حركته في الجهة التي يتحرك فيها .  
 ويدرك قطره القمر . فبين سيرة وكسبه . فيتخيل به لأجل ذلك أنه المتحرك  
 نحو القمر .

وقد بينا أنه يرى قرص الشمس عند طلوعها وغروبها على مديرة عند  
 ارتفاعها . وأنه يرى السراج عظمها إذا بعد . ليس الصغير في العباب عظمها .

فإن ما يرى العظم صغير إذا بعد منه فيه صغر زاوية الشعاع . لأنه إذا  
 بعد المرمى اعتمد الزاوية زاوية الشعاع حصل اعتماد فتتقبض ويندق لذلك . كما إذا  
 أراد الإنسان أن يلبس اعتماد وحسب فصل اجتناع بحسب الموضع الذي يقب فيه

وإذا دق زاوية الشعاع فوق المرمى عند ذلك الملبس وإن كان عظمها . وإذا قرب  
 المرمى من عينه لم يعتمد زاوية الشعاع هذا الاعتماد . ولم يحتاج إلى ذلك . فيسط  
 زاوية الشعاع ويدرك بسببها الصغر عظمها . ولذلك يرى حقة الخاتم إذا قربت من  
 عينه . سعة . لذلك لو بعد المرمى بعدا عظيما . ولم يكن له من العظم مالا يؤثر  
 في مرمى حده . فإنه لم يره . لأنه يحتاج في رؤيته إلى أن يعتمد زاوية الشعاع  
 اعتمادا عظيما . وذلك يوجب ثلاثا ما يحتاج إليه في إدراكه فلا يراه عند ذلك  
 كما لا يرى النسي . في تلك القطر لتفرق شعاعه ومخرجه عن الحد الذي يكون  
 منه من تحت الآلة . ولذلك قلنا أن الكواكب لو بعدت أكثر مما هي عليه من / ١٣٣٣  
 البعد لم يتح أن نسير في الحد الذي لا نراه إذا كانت آلة رؤيتنا على ما هي عليه في  
 الصغر . ولذلك قيل إن العين الكبيرة في هذا الباب مالبس العين الصغيرة . وإن  
 لم يراع نفس العين وإنما يراعي سعة الناظر وصفته .

وإنما يرى وجه طويلا وعريضا في طول السيف وعرضه . وكبيرا وصغيرا  
 بحسب المראה . لأن الشعاع يتمكن من هذه الأجسام إلى وجهه فيحسب ما يتمكن  
 عنه يتخيل به وجهه . فلذلك يرى وجهه على الحد الذي قدمناه من التفاوت .

وإنما يرى النقطة التي على قطر الدوامة كالطوق إذا أدبرت دورا سريعا لأن  
 حركتها تشتت في هذه الحال . فيصير الشعاع كالمتحرك مع حركتها . فلمعرفة  
 ذلك يتخيل إليه أن النقطة كالطوق . وكذلك القول فيما يدبره الإنسان من الخفية  
 التي على رأسه تارة حراء .

وإنما لا يرى الكواكب نهارا في حال طلوع الشمس لأن شعاع الشمس  
 يؤثر في شعاع البصر ويفرقه ويخرجه من أن يتصل من العين على الوجه  
 الذي تكون عنه آلة في إدراك المراتب الجارية بحرى الكواكب . ولذلك

إذا حديق في الشمس يؤثر ذلك في بصره . ويختلف تأثيره في العين بحسب قوتها  
١٣ الباب / وضعها وكثرة شعاعها وقلة . ولصحة ما قلناه ترى الكواكب / إذا انكسفت  
الشمس نهاوا . وبراها من هوى قمر الآبار المبيقة من حيث كان ضوء الشمس  
لا يصل إلى ذلك الموضع فيؤثر فيه شعاع بصره على الوجه الذي يكون آله .  
فينفصل شعاع العين ، وتصل بضوء الشمس ، فيرى الكواكب .

ولمّا لا يدرك المبدأ إذا كان في البيت . ويدركه إذا قوى بالشمس ، لأنه  
لطاقته لا يتوى شعاع البصر خط عليه . فإذا اتصل به شعاع الشمس آله موضع  
المبدأ . فبراه لأجل ذلك .

عدلت بهذه الجهة أن جميع ما سألوه عنه ليس فيه أدرك شيء . من  
خلاف ما ذهبوا إليه . ويدرك الشيء مع غيره ، أو يرد دون غيره أو يراه في حال  
دون حال . أو يتجلى فيه ضوء . الأمر به جميع ما لا يدرك . وما يتجلى  
من أن لا يغير بصره الشيء . كما يتصور له . ويكون ذلك من . وبين كل  
يشهد أنه يدرك ذلك . يتصرف فيه بحسب اعتقاده ، وتوصلهم بدلت في أن الإدراك  
قد يغفل . فبعد . ذلك لأن نفس الأمر لا تمكن إلى ما يستقده . ولا ما يفعله  
في حال نومه يطابق اعتقاده . فلهذا يفارق خلال المنبه . وليس في التأمّن من العقل  
ما يفعله به بين ما يراه في الحقيقة وبين ما يتجلى إليه . فذلك يتصرف حال الجميع  
عنده . وليس هذه حال المنبه العاقل ، لأنه يفعل عند رجوعه إلى نفسه / بين  
ما يراه ولكن فيه إليه . وبين غيره . وربما تصور الشيء له فيه ويسمى بظن  
أن ما تصوره حاصل بين يديه فعبارة عن تمييز . لكن فيه إليه مما لا تمكن  
النفس إليه . فإذا صح ذلك على المنبه . والحال ما قلناه . فمن صح ذلك على  
التأمّن أول .

وقد استقصى الكلام في هذا الباب شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض  
( الإلهام ) وغيره ، وذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في مواضع . وقد ذكرنا  
جلا بما ذكره تبه على طريقة القول فيه .

ولهذا أردنا هذا الكلام لتلا يلزم ملزم القول بأن نرى الله جل وعز  
الآن . وإن لم نعلم . لأن بناء كثير من أدلتنا على هذا الفصل . وقد بين  
في الكلام على الوسطانية أنه لو لم يوثق بما نعلمه من المدركات لم يصح أن يوثق  
بشيء من العلوم . وبين أن جميع ما يقال في المدركات مما يتوصل به إلى جواز  
الخطأ فيها يمكن مثله في سائر العلوم الضرورية . وبين أن العلم بالمدركات أجل  
من العلم بما عداها . فلو لم يثبت ويصح كان بأن لا يثبت ما عداها أولى . وبين  
أن الوسطانية تعلم من المدركات مثل ما نعلم . وإنما تخالف في هل العلم علم  
أو هو بمنزلة الظن . ويثبت عليها حال العالم بحال الظان . وهذا مما طريقه  
الاستدلال . وبين أن جميع ما يشقون / به لا يخرجهم من أن يكونوا عالمين / ١٤ الباب  
وفاصلين بين حالهم مع المدركات وبين الظن والحيان ، فلا وجه للإكثار  
في ذلك .

أبو عن روجه الله في الحركات إنها حرة . وإن لم يشنها إلا على الصفات التي  
تشبهها نحن عليها ونتمتع من كونها مرئية . وهذا كالاختلاف في أن المعلوم يصح  
أن يرى أم لا . لأن المختلفين في ذلك يتفقون في صفته وإن منع أحدهم من كونه  
معلوم دون غيره . فقد صح أن وصفنا للرؤى بأنه مرئي لا يقيد إلا بما قلناه .

وما للرؤى في أنها يوصف لحصول الحلال المخصوصة التي يقتضيها كونه حيا .  
والفصل بين كونه مدركا لتأثير المبركات . يعرفه القائل من نفسه كما يعرف  
الفصل بين كونه مدركا وبين كونه علما . وما حل هذا المجل . فالتبني عليه  
ينفي عن تحديد عبارات لأنه يقع به من الكشف والإلهام أكثر مما يقع  
بالمبركات .

١٠ . الكلام في أن وصف المدرك بأنه مدرك . والرؤى بأنه راء . لا يفيد وجود  
معين / كالسكلام في أن وصفه بأنه علم لا يفيد العلم . وقد بينا القول فيه من قبل . / ١٥٠ لـ ٤٥  
وذلك على أن المدرك لا يكون مدركا بإدراك . وبيننا أن وصف المدرك منا بأنه  
شئ ذاتي لا يفيد الإدراك . وإنما يفيد الطريق الذي يتوصل به إلى إدراك  
الأرايح والطعوم . وبيننا أن من تمتع ذلك عليه لا يجب أن لا يوصف بأنه راء  
ومدرك . وبيننا أن الشم والذوق كالنظر الذي يحصل عنده الرؤية وإن لم يكن منها  
سبيل . وكذلك القول في النفس والبطش في أنه طريق لإدراك الحرارة والبرودة  
والجسر ليس يحتاج في الإدراك إلى آلة . فذلك حكما بأنه تعالى يدرك هذه  
المبركات كلها مع متعة هذه الطرق عليه لمعارفته لنا فبها احتجنا إلى هذه  
الطرق والآلات في الإدراك .

## فصل

في حقيقة وصف الرائي والمادرك بأنه راء ومدرك . وحقيقة وصفنا  
للمرئي بأنه يرى

اعلم أن المرئي بأنه يوصف بذلك لأن رائي راء . كالأشياء الموصوفة بذلك  
لأن راء عنه . والشئ مذكور والمخبر عنه يوصف بذلك لأن شئ . والمذكور  
والمخبر عنه شئ مذكور وأخبر عنه . وهذه الصفات تجري على نظ واحد .  
وإنما وصف الشئ بأنه يرى ويرى عنه . أنه على الصفة التي تكون عليها يصح  
أن يرى على سبيل المثال لأن لأجل به . وذلك صح أن يوصف  
الشئ الواحد في الحقيقة بأنه مرئي لزيد غير مرئي لعمرو . وقد رأيت زيدا ولم يره  
عمرو . كما يصح أن يوصف بأنه معلوم لزيد مجهول لعمرو . مذكور لزيد  
معلوم لعمرو .

وإنما يصح أن تختلف هذه الصفات على هذا المد على الموصوف الواحد  
إذا كان المستعاد بها أمرا يرجع إلى غيره لا إليه . فبها يرجع إلى موصوف .  
فوصفه بصفته وضده لا يصح . ولذلك لا يصح أن وصف الإنسان بأنه راء  
١٥ . ما جعل بالشئ الواحد على وجه واحد في وقت واحد . ويصح وصف الشئ .  
واحد بأنه معلوم مجهول لا يتبين في وقت واحد . ولذلك يصح أن يشترك  
الاثنان في أن الموصوف على صفة من الصفات . ويستقد فيه أحدهم أنه يرى  
كونه على تلك الصفة . والآخر أنه لا يرى كونه على تلك الصفة . فبها  
أن وصفه بأنه يرى يرجع إلى غيره لم يصح ذلك فيه . ولذلك فمن تبيح

## فصل

في أن الزاقي لا يرى ما يراه لكونه على صفة. وما يتصل بذلك

اسم أن الزاقي لا يرى الشيء إلا لاختصاصه صفة من الصفات متى كان عليها رآه. وإذا لم يكن عليها لم يره. ولذلك لا يرى المدوم في حال عدمه ويرى الموجود. ولذلك لا يرى ولا يسمع لأحس دون حس. ولا يدرك سائر الحواس إلا تشبهاً بخصوصية دون غيرها. ولذلك قد أن الإدراك في اختصاصه بخلاف العلم الذي من صفته أن يتعلق به سائر الأشياء من سائر الوجوه التي يحصل عليها. وأحرى به مجرى القدرة والآلة في أنه يختص بالمتعلق ببعض الأشياء دون بعض كتعلقها. وبين ذلك أن من حق الإدراك الثاني أن يسه على توجه الذي تدركه. وعلى ما يتعلق بذلك الوجه. فلم لم يتفق بالشيء. بل وجه مخصوص لم يجب أن يحصل له العلم بالمذكور على وجه مخصوص. ولا كان أن يسه على وجه أولى من أن يسه على وجه آخر. ولا كان الإدراك يختص بأن يصير طريقة للعلم بالمذكرات على وجه دون وجه. وكان لا يختص كل واحد من هذه الحواس بإدراك شيء دون شيء. فصمم بجميع ذلك ما بيناه.

ولا يصح أن يقال إن الزاقي يرى الشيء من حيث كان ذاته. لأنه كان يجب أن يرى جميع الذوات. وكان يجب أن لا يحصل له إلا العلم بأن المذكور ذات. وكان لا فصل بالإدراك بين الشيء وغيره. ولا تشب عليه المذكور بظهوره.

## فصل

في بيان الصفة التي يكون المرق عليها يرى

أما أن البواهر والألوان مرتبان. وقد دللنا على ذلك عند الكلام في تماثل البواهر. وبين أن طريق إثبات الشيء مدركاً قد حصل فيهما جيباً. فلم قل بصفة الإدراك لأدى إلى أن / لا شيء شيئاً من المدركات البتة. وبين أن الزاقي يحصل بين الصغير والكبير والطويل والقصر على طريقة واحدة. ويفصل بين الألوان المختلفة على طريقة واحدة عند ارتجاع ألوانها. فيجب انقضاء إدراكها. فإذا أصبح أنا تراها. قلنا أن تظهر الوجه الذي لكونها عليه تصح رؤيتها. وقد علم أنه تفصل برؤية بين الألوان المختلفة وبين أحوال الأجسام في العظم والصغر. فيجب أن تكون الرؤية مختلفة بهما على ما يختص به في جنبهما. فلو كانا تدركهما لوجودهما لم يفصل بين المختلف من الألوان. ولا أصبح التوصل بالإدراك إلى تماثل لثبات. واختلاف المختلف منها. وفي ذلك دلالة على أنها تدركها هي عليه في نفسها. ولذلك يحصل لنا عند الإدراك العلم بما عليه الجوهر من التحيز. والألوان من الهيئة المخصوصة. ويكون العلم بذلك أعلى من العلم سائر أحواله.

ولما علم وجود جوهر والألوان عند العلم بما هما عليه من الصفة التي يتناولها الإدراك. لأن الإدراك يتعلق بهما لوجودهما. لأنه لو تعلق بهما لاختصاصهما بوجود لوجب أن نرى كل ما شاركتها في وجود. ألا ترى أننا لما رأينا الجوهر من حيث كان جوهرًا. والسواد من حيث كان سوادًا. وأينا كل ما شاركتها في هذه الصفة. لأن من حق الإدراك أن يشيع في كل ما يختص بالصفة التي يتناولها الإدراك.

١٦٧-١٦٨ / فكان يجب لو رأينا الجوهر من حيث كان موجودا أن نرى كل ما هو موجود . فكان يجب أن ندرك الأشياء / كلها بالخاصة الواحدة لا شتر كما تجمع في الوجود .

وقد بينا من قبل أن القول بأنها تدرك من حيث كانت موجودة فقط . لا يصح . لأن ما أوجب إدراكه من حيث كانت موجودة يوجب إدراكه من حيث كانت متغيرة . لأن ليس لوجوده في هذا الباب من الاختصاص ما ليس للغير . ولتميز من الاختصاص ما ليس للوجود . وهذا القول بأنها تدرك من حيث كانت متغيرة لم يصح . والقول بأنها تدرك من حيث كانت موجودة لا يصح .

فإن قيل : إذا كنتم تدركون الجوهر ما يختص به في ذاته يجب أن لا يصح منكم أن تروا ما خلفه . لأن كل حكم يجب التمسك به على ما هو عليه . يجب أن يختص به ذلك الجنس دون ما خلفه . كقولكم في كون الجوهر متغيرا . واختصاص السواد عند وجوده به هو عليه من حيث . وهذا يوجب أن تستحيل مكر رؤية الأشياء المختلفة . وفاد ذلك يقتضي تضاد ما ذكرتم . قيل له : إن ما يختص به الجوهر لما هو عليه في ذاته لا يصح أن يشترك فيه ما يخالفه . وكذلك القول في سائر الأجناس . وليس شمول الإدراك لها من هذا سبيل . لأن ذلك حكم يرجع إلى كون المدرك محدوكا لا إيجاب . وإن كان لا يدركها إلا ما يختص به . فصار إدراك الأشياء بمثابة حصول لأشياء في الجوهر في أنه وإن صح ما يختص به . فلا يتبع حصول المختلف والمتماثل منه . وجري مجرى مضادة الشيء . أضده أن لا يتبع اشتراك الأشياء المختلفة فيه . وإن صح ذلك فيه لما هو عليه في ذاته . فقد صح أن الأحكام قد ترجع إلى ما عليه الشيء في ذاته . وبصح أن تشترك فيها الأجناس المختلفة . فلا يتبع مثله في

١٧-١٦٧ب / الإدراك والرؤية .

وقد ذهب بعض من لا علم به بهذا الشأن من المتأخرين إلى أن كل موجود يصبح أن يراه . وأن صحة الرؤية موقوفة على وجود المرئي فقط . وزعم أن المرئي يراه من الموجودات الآن إنما لا يراه لأن الله تعالى لم يخلق في عينه رؤيته . أو حتى في عين آفة ماضية من رؤيته . ولولا تغير حاله لم يصح أن يرى جميعه وهو موصوف بالقدرة على أن يراه جميعه . وزعم أن المرئي لو دق لم يبق به لاستحالة رؤية الأعيان . ولو دق لنفسه لوحده أن تتجاس الأشياء بوقوع رؤية بينها . ولوجب أن تقتضي على الجنس الواحد أنه لا يصح أن يرى سواه . فثبت أنه إنما يرى الموجود . ولأنه من وعين . فتجب صحة الرؤية في كل موجود وما يصح التمسك به في بصره قوله إن الجوهر والكون يستحيل أن يراها إذا عدما وبصح أن يراها عند الوجود . وإن كانا في حال عددهما على ما يختصان به أنفسهما . فثبت أن الذي صحح رؤيتهما هو الوجود دون ما هما عليه في النفس . ويجب صحة رؤية كل موجود .

١٨-١٦٧ب / وانظر أن الذي قد زاد كره من أن ما يصح أن يراه الزاوي يجب أن يراه بعض هذا القول . وما قد ساء من أن الزاوي لا يصح كونه رائيا لم يبق بطله أيضا . وما قد ساء الآن من أن الزاوي يرى الجوهر والكون لا يختصان به لا لوجودهما بطله أيضا .

١٩-١٦٧ب / وقد مر إذا علمنا أنه نرى السواد في المحل دون الطعم . ولا مانع يمنع من رؤية الطعم . نكون محلهما واحدا . أو لوجودهما على أمر واحد . فيجب أن يقتضي . أنه إنما لا نرى الطعم لأنه في ذاته لا يصح أن يراه . لأنه لا يمكن أن يراه لآمره مانع . لعلنا بأن نرفع كل مانع موقوف . يبين ذلك أن إذا علمنا صحة حاله مع التحلية . ونقدر غيره علينا مع التحلية . علمنا أنه ليس بمقدورنا في

الحقيقة ولو لم تحصل هذه الأمانة موجبة لمتفرقة بين ما تقدر عليه وبين غيره .  
لأدى إلى أن يلتبس علينا ما تقدر عليه غيره . وفي هذا من الجهالات مالا يخفى .  
فوجب مثله في المراتب .

وبعد : فلو كان الذي لأجله نرى الجواهر وتكون دون غيرها مذكورة من  
أنه قد أخرى العادة بأن يضل بها رؤيتهم دون رؤية غيره . فلو أن يكون  
قد أدى عدة غيرنا الآن . أولى بعض الأمانة . ما حد من ذلك . جبروا  
العلوم والأزاييح والاعتقادات والعصا . ولا يرو الجواهر واللون . ولا فرق  
بين من أجاز ذلك مع أن الأمر جاز به على طريقة واحدة . وبين من أجاز  
بالعادة أن يرى غيرنا لا بحاسة . وأن يدرك جميع المدركات بعمل الحياة فقط .  
بل يجب تحويها كونه حيا وإن لم يألم شطيع أوصاله . وأن لا يعمل حياته بنفس  
بنته . وما أدى إلى ذلك . وإلى غيره من الجهالات . وحسب القصد . فساد .

على أنه لا حصل بين من علق صحة الرؤية بالوجود وبين من علق سائر  
الأحكام به وإن احتمال حصوله إلا في نفس دون جنس . فيقول في جميع  
الأعراض إنما تضاد السواد كضادة البياض للحمرة . ويصبح ذلك فيها وإن  
كانت / الآن لا تضاده . ويقول في جميع الأعراض إنما يصبح أن نوجب  
كون العالم عالما وإن انحصر العلم بذلك الآن . ويقول في جميع الأعراض إنما  
يصح أن تتحرك وإن انحصر الجوهر بذلك الآن . ويقول في جميع الجواهر إنما  
يصح أن تدرك ونعم وإن كانت مواتا أو جادا . وإن انحصر ذلك على الآن .  
ويقول في غير القادر إن الفعل يصبح منه وإن انحصر القادر بذلك الآن . ويقول  
في المستكسب منا إلى الأحداث يصبح منه على خلاف قومه وإن انحصر الآن  
بالاكتساب فقط . ويقول بصحة قدرة الواحد منا على الجسم وإن كان الآن  
لا يوسف بالقدرة عليه .

وكل قول يؤدي إلى هذه الجهالات وما شاكلها يجب القضاء بفساده . على  
أنه يجب أن يقول إن الموجود إنما يوصف بأنه يصبح أن يرى لأنه يصبح أن يعلم .  
فصاح رؤية المدعو كغير رؤية المدعو . ولا طريق يخرج به المدعو من  
أن يصبح أن يرى إلا به في نفسه في الموجودات التي لا تراه . لأنه لا اعتبار بقوله  
إن المدعو ليس شيء . ولا عين ولا حس . لأن ذلك عبارات لا يؤيد إطلاقها  
ولا تشيئها في أن المدعو كالموجود في أنه يصبح أن يعلم على ما هو به . لا سيما  
ومن قوله إن الإدراك ما تعلق بشيء . على ما هو به . جاز تشيئه بكل موجود .  
فيجب صحة تشيئه بالمدعو أيضا .

وأما تشيئه أنه لا كان عند لوجود يصبح أن يرى الجوهر . اللون فيجب  
أن يكون هو نصيح . وأن يشهد ذلك في كل موجود . فإنه ينتقض به قدمناه .  
لأنه يؤدي إلى القول بأن كل شيء تعدد لوجوده في حال وجوده أن يشتر / ١٨٩-١٩٠  
في كل موجود حتى يأت في كل موجود بأنه يصبح أن يوجب كون العالم عالما  
كاهن . وأن يصبح أن يزيل السواد كالبياض . ويصبح العمل به كالتدبير . ويصبح  
أن يتحرك كالبصر . وهذا الجدل . على أن من فهمنا الجوهر واللون عند  
تعدد وجوده تعدد لها حال بخاصة به . والرؤية تتأخر لا اختصاصها ذلك  
الحال . فيجب في كل ما حصل تلك الحال له أن تصبح رؤيته .

وبعد : فلو علم أن غير الجوهر قد شارك الجوهر في الوجود . ولا تراه  
على طريقة واحدة على وجه من وجوده وإن تعلقت به الأحوال والصفات .  
ومدحت أن ما شارك الجوهر في التحيز يصبح أن يراه على بعض الوجوه .  
فيجب أن يكون المتصني لصحة رؤيته ما يختص به في نفسه دون الوجود . وقد  
يت من قبل أن القول بما نرى السواد ما يختص به لا يوجب أن لا يكون المرئي إلا

في الدلالة على أن القديم لا يصح أن يرى على وجه

أما أن ما يصح أن يرى لا يجوز أن يختص بصفة رؤيته بعض الزائرين دون غيره ، كما أن ما يصح أن يعلم لا يجوز أن يختص بصفة العلم به / بعض الأحياء / ١٠٩ - ١١٠  
دون حصص . بل يجب متى حصل العلم بالصفة التي يصح معها أن يرى أن يصح أن يعلم كل ما يندفع عنه . فكذلك متى حصل العلم بالصفة التي معها يصح أن يرى المرئي فوجب أن يصح أن يرى كل ما يراه غيره . ولا يجوز أن يقع في المراتب حصر . كما لا يصح ذلك في المعلومات . وإنما وجب ذلك لأن المرئي لا يحصل بالرائي على بعض الصفات ، بل يراه على ما هو به ، كما أن العلوم لا يصير بالعام على حدة محصورة ، وإنما يطلع على ما هو به .

فإذا صح ذلك فيجب كما لا يخفى بما يصرح أن عدم اختصاصه فكذلك فيما  
يصح أن يرى . فلا يجوز إذن أن يرى القديم شيئاً يستحيل أن يراه عين . كما  
لا يصح أن يصح ما يستحيل أن نعلمه . وإلا . يحيل كون الواحد منا عالماً بجميع  
ما يفقه لأن ذلك يوجب وجود علوه لا نهاية لها . وإلا فكل معلوم يشار إليه  
يصح أن يسمه . وذلك لا يتأتى في المراتب لأنها محصورة ، فلو رأيناها برؤية  
نوحب أن يصرح أن نراها كلها سكونها متناهية ، فكيف وقد دللنا على أن الواقع  
منه لا يرى ما يراه الخفى .

وليس لأحد أن يقول: ليس أحدنا لا يرى ما غاب عنه، وما بينه وبينه حجب. وإن صح من القديم تعالى أن يرى جميع المراتب فقد صح الاختصاص



فيها كاترون . وذلك لأن الذي اعتمدنا عليه أن الرائي قد رأى ما هو عليه  
التي لكونه عليها يرى المرفى فيجب أن يصح أن يرى . وأن لا يختص بعض  
الرايين صحة رؤية الشيء دون بعض ، والحال هذه . فقد إذا حصل في بعضه  
ما يتبع من الرؤية لم يتبع أن لا يصح أن لا يرى ما يرى غيره . كما لا يتبع في  
بعض الأشياء أن يستحيل أن يرى ما يصح أن يراه غيره إذا كان في محل نفسه  
فما يستحيل به وجود المثل فيه .

فإن قيل : ليس ما يختص بعض القادرين بالتدور عليه لا يصح أن يقدر  
عليه غيره فلا يجوز تمثله في المرفى ؟ قيل له : إنا قد بينا فيما اعتمدنا عليه على  
ما يوجب إسقاط هذا السؤال ، لأن القادر من حيث كان قادراً على الشيء يصح  
أن يؤثر فيه . ويصح وجوده . فإذا استحال حدوثه ووجوده إلا من جهة  
واحد من القادرين عليه استحال أن يقدر عليه غيره <sup>(١)</sup> . وليس كذلك المرفى لأنه  
لا يؤثر كونه الرائي رائياً له فيه . بل يراه على ما هو به كما بعد الشيء . على ما هو  
به ويغير عن الشيء على ما هو به إذا كان صادقاً . فقد ثبت أن ما سأل عنه  
لا يقدح بما قدمناه <sup>(٢)</sup> .

فإن قال : ليس العالم . سكتابه أصبح منه سكوناً ما بها . كما يصح منه  
التدور لكونه قادراً عليه ، فيجب أن تجوزوا أن يقع في المعلومات اختصاص كما

(١) في نسخة دار الكتب وروى به عدة النسخة والمثل ليس لها طابق في نسخة  
سكتابه لتوكية التوبة . وقد أتينا التامع على المثل . وهذه النسخة الواقعة هي قوله : إنما  
يصل للتدور به من الحكم والاختصاص ما لا يصح له غيره .

(٢) من هنا إلى قوله في ص ٩٣ . وذلك ما يصح ذلك به تعالى لأنه عام لنفسه . مذهب  
في نسخة المكتبة للتوكية التوبة وما أتى في نسخة دار الكتب المصرية . وسنذكر في نهاية هذا  
المقطع في موضعه بعد .

يقع في التدورات . وأن لا يتبع مثله في المراتب . قيل له : إن العالم بالكتابة  
إنما يتلقى منه ويحده لا لكونه عالماً لكونه قادراً عليها . فالتأثير يرجع  
إلى كونه قادراً . وإن كان عند كونه عالماً يصح أن يريه . ولذلك قد يعلم  
الكتابة التي يقدر عليها غيره كعلمه بالكتابة التي يقدر هو عليها . ومع ذلك

فلا يصح منه كصحتها إذا كانت مقدورة / له فقد ثبت سقوط ما سأل عنه . وإن / ١٠١ - ١٠٢

كان لو صح . يقدح في المرفى وإنما كان يقدح في العلوم . ويوجب إلغائه  
التدور إذا كان ذلك لعلوم مقدوراً له . وبما بين صحة ما ذكرناه أن الاعتقاد  
والظن والإرادة والشبهة لما تؤثر فيها يتفق به ولم يصرفها على بعض الصفات .  
لم يقع فيها اختصاص . فما يصح أن يظنه من الأشياء يجوز أن يظنه غيره .  
وكذلك القول في سائر ما ذكرناه . وقد علمنا أن هذه الأعراض إنما  
طارقت القدر بالوجه الذي بيده فقط . فيجب أن يكون المرفى بهذه المنزلة .  
فلا يقع فيه اختصاص . فهو كالعالم مراتباً لنفسه ويصح أن يرى نفسه أصبح منا  
أن نراه على وجه من الوجوه . وفي حال من الأحوال . فإذا اشغال ذلك  
فيما ما يدل عليه من بعد . فيجب أن يستحيل أن يري نفسه .

فإن قيل : إن بين المرفى والعلوم فرقين . لأن الرائي منا إنما يرى المرفى  
بخاصة . ولا يصح أن يرى إلا ما يصح أن يقابلها . أو يكون حالاً فيه . أو يكون  
موجوداً بحيث لو كان له محل لكان مقابلاً . أو يكون في حكم المقابل . فصح أن  
يرى القدر لنفسه وإن اشغال منا أن نراه . لأن الشروط التي معها يصح  
أن نرى المرفى لا تتلقى فيه . وليس كذلك ما يصح أن يراه . لأن ماله ولاجله

يصح أن علم بعض المعلومات من الشروط يصح في غيره . فذلك / لم يقع في / ١٠١ - ١٠٢

المعلومات اختصاص . وضح ذلك في المراتب . قيل له : إن ما يتبع من كون

الواحد متا رتبا له على كل وجه يحيل كونه مرتبا في نفسه ، كما أن معنى من صحة علنا بالشئ . يحيل كونه معلوما في نفسه ، فلا يصح معه الشرط الذي معه يصح أن نراه فيجب أن يستحيل كونه مرتبا ، كما أن ما يستحيل أن نلقه على كل وجه يمنع من كونه معلوما . ولوصح أن يقال في المرفى ما مال عنه ، لما ينكر أن يحل بين في المعلومات ما يستحيل أن يعلها لاستحالة وجود العرف في قلوبه . ومن كان يحتمل سائر العظم . والماء نفسه يطها كذا . فلا يصح ذلك : بل قيل إن ما أحال وجود العرف في قلوبه وإن كان مع سلامها يحيل كونه معلوما . وكذلك ما أحال كونه مرتبا تنا مع سلامة سلامة وإلزام العرف يحيل كونه مرتبا في نفسه الشكل أحد ، فلا يصح أن يقال إنه سبحانه يرى فيه وإن استحال أن نراه . وعلى هذه الطريقة قلنا : إن ما أحال صحة حدوث الشئ من حيثنا على كل وجه يحيل كوننا قادرين عليه ، وما أحال حدوثه بالنسبة على كل وجه يمنع من كونه متا لهما . إلى غلات ذلك تسكت في الأصول .

فإن قيل : أنيس لا يصح أن نعلم الآن . من جهة الاضطراب والعدل والتوحيد . وإن صح منه تعالى أن يعلم العالم عليها . ولذلك نقول إنه جل وعز علم نفسه والواحد / بطنا في الآخرة ، قد ثبت صحة الاختصاص في هذا الباب . قيل له : إننا لم نذكر الاختصاص في الجهة التي يصح أن يعلم العالم عليها . ولذلك نقول إنه جل وعز علم نفسه . والواحد متا يعلم . فلا ينكر أيضا أن نعلم الشئ في حال اضطراب . وفي حال أخرى بالاستدلال . هذا لو صح ما ذكرناه فكيف ؟ ولو شاء تعالى أن يضطرنا الآن إلى معرفة عدله وتوحيده كبر في الآخرة يصح : ولو شاء أن يمكننا من الاستدلال والنظر المؤدي إلى معرفته في الآخرة كبر في الدنيا يصح . وإنما لا يختار ذلك لأن الحكمة لا تقتضيه لا لأنه في نفسه لا يصح . وإنما يحيل أن

علم أحد ، المتق واما علم الجلى ، والفرع واما علم الأعل ، لأنه ممن يعلم بعلوم . ومن هنا أن يترتب بعضها على بعض ، لتعلق بعضها ببعض . ولذلك لم يصح ذلك<sup>(١)</sup> فيه تعالى لأنه عالم لنفسه .

فإن قيل : إن الواحد متا يصح أن يرى القديم تعالى كما يرى فيه . لكنه يراه بحاسة سادسة حوى هذه الحواس المقولة ، فليس في قولنا تنقض لما ذكرناه من الأصول . لأننا قد أجزأنا أن يراه على بعض الوجوه . قبل له : إنما نستدل على بطلان هذا القول من بعد . وإنما قصدنا بالذي أوردناه الآن إبطال القول بأنه يرى فيه مع استحالة كون الواحد متا رتبا له على كل وجه . فإذا دللنا على أنه لا يصح أن يراه على / وجه من الوجوه . في حال من الأحوال ، فيجب القضاء باستحالة كونه رتبا لنفسه . كما إذا ثبت أنه يستحيل أن نسمه ونفكره كأدراك لزمه ونظمه على كل وجه فيجب أن يستحيل أن يدرك نفسه على هذه الوجوه . فإن قيل : أليس تتوون في الأتم الحادث في جسم الواحد متا أنه يدركه . يستحيل أن يدركه سائر المدركين مع وجوده وصحة إدراكه . وذلك ينقض ما نسبناه قبل له . إن من حق الأتم أن لا يدركه الخي متا إلا بعمل الحياة في محل الحياة . فيصير محل الحياة آلة له في إدراكه على هذا الوجه . ويستحيل ذلك في غير من حدث في جسمه . فذلك لا يدركه غيره ، وتو حصل لغيره مثل تلك آلة لأدركه كأدراكه . ولذلك يدرك غيره أمثال ذلك إذا حدث في جسمه . وليس كذلك حال القديم سبحانه لو كان مرتبا ، لأنه كان يجب أن يصح أن نراه بالآلة الموضوعة للرؤية على وجه من الوجوه . فإذا استحال ذلك فيه علم أنه يستحيل أن يرى على ما رتبنا القول فيه .

(١) إل ما ينهى القطع الواحد في سنة دلو الكتب المصرية ، والتي أشرنا إلى جانيه في ص ٩٠

فإن قيل : أليس يجوزون في الفناء الذي تنق به الأجسام أن يكون مدركا  
 لتقديم تعالى وإن اشغالكم إدراكه على كل وجه ، فإلا صح أن يرى منه  
 وإن اشغال أن تروى على كل وجه . قيل له : إن قد ذهبها عن شرط ذلك بأن فناء  
 بين الرافى متى حصل على الصفة التي معها يرى المرقى . فيجب إذا اشغال أن يرى .  
 والحال عدم بعض الأشياء . أن يفنى يكون ذلك غير مرقى . وليس يصح ذلك  
 فيما سألت عنه لأن مع وجود الفناء يستحيل كون الواحد ما بالصفة / التي معها  
 يرى المرقى . لأنه يعدم عند وجوده ويخرج من كونه جبا . فذلك صح أن يراه  
 القديم سبحانه وإن اشغال ذلك فيما . ولم يصح أن يرى نفسه جل وعز ، وهو  
 ممن يصح مع وجوده وكونه على الصفة التي يرى بها أن تكون نحن على الصفات  
 لكوننا عليها نرى المراتب . فكان يجب أن يصح أن يراه . فإذا اشغال  
 ذلك علم أنه في نفسه لا يصح أن يرى . هذا لو ثبت أن الفناء مرقى لتقديم  
 تعالى فكيف وثنا به نظر .

وقد اعتمد سبحانه أبو عبد الله رحمه الله في أنه غير مرقى على هذه الدلالة .  
 وقال : لما اشغال أن يراه على كل وجه . اشغال أن يكون مرقيا ، إذ لو كان  
 مرقيا لاصح أن يراه على بعض الوجوه . كما أن المصوم يصح أن يراه على بعض  
 الوجوه . وهذا لا يسم على النظر . لأن المصوم إن أحب فيه ما قبله إذا كان العالم  
 على صفة يصح أن يراه بها . ولذلك لا يجب أن يجد وفي الأعراس ذلك .  
 فكذلك إنما يجب فيما يرى أن يصح أن يراه كل أحد متى حصلوا بالصفة التي  
 معها تصح منهم الرؤية . فأما إذا اشغال ذلك فيهم فإذ كرهه من القضية  
 غير صحيح .

قد ثبت بهذه الجملة أنه جل وعز لا يصح أن يرى عنه . وأنه لو صح ذلك

به تصح أن يراه على بعض الوجوه . فإذا اشغال ذلك بما ذكره من بعد  
 ثبت أنه مستحيل أن يرى . كما أنه يستحيل أن يسمع /

٥٣ - ١ - ٥٣ ب

فإن قيل : وقد اشغال سبحانه أبو على وأبو هاشم رحمهما الله على أنه تعالى  
 لا يصح أن يرى . لأنه قد صح أن الواحد ما لا يراه الآن مع كونه على الصفة  
 التي لو رآه لم يره إلا كونه عليها . وكونا على الصفة التي لا اختصاصا بها  
 يرى مدرك . ومع انقراض التوابع المنقولة . فمع أن الوجه الذي لأجله لا يراه هو  
 لأنه في ذاته لا يرى . لا لأنه يرجع إليها . أو إلى الموانع . أو إليه بما يجوز  
 خروج عنه . بين ذلك أن الواحد ما إذا رأى في المحل السواد ولم يراه الخلاوة .  
 فيجب أن يقضى أنها غير مرتبة . لأنها لو كانت مرتبة لم تر إلا لما هي عليه .  
 إذ لا مانع يمنع من رؤيتها . فإذا رأينا في المحل السواد دونها علم أن ماله لم نرها  
 أنها في ذاتها غير مرتبة . فتبيننا بأنه لا يجوز أن يراها أحد من الرائيين . فكذلك  
 إذا لم نر القديم تعالى . والحال ما وصفناه . علم أننا لم نره لأنه في ذاته غير مرقى .  
 فيجب أن لا يصح أن يراه أحد من الرائيين على وجه من الوجوه .

١٠

١٥

٢٠

فإن قيل : بل ما ذكرناه إلا دعوى مما يخالفون بها دليلكم على صحتها .  
 وجلا يجوز أن يرى نفسه وإن اشغال منكم أن تروى والحال ما وصفتم . قيل له .  
 إذا سم أن لا يراه والحال هذه . فإن العلة في ذلك هو كونه غير مرقى . فيجب  
 القول باستحالة كونه راييا لنفسه . كما أنها إذا لم تسمه والحال هذه . وجب القضاء  
 بأنه لا يسمع / نفسه . وكما إذا لم نر المصوم لعدم . وجب القضاء بأنه تعالى لا يجوز / ٣ - ٥٣ - ١  
 أن يراه .

فإن قيل : أليس قد يسمع عليكم قبل الأجسام وغيرها من مفعولات الله تعالى  
 ولم يجب من حيث تقرر ذلك عليكم تفرها عليه جل وعز . فإلا صح أن يرى

يجب أن نراه بأن قلنا لو لم يكن الأمر كذلك كنا لآمنين من كون جسم  
عظيم بمحضتنا وإن لم نره ، وكنا لاشق مانذركات ، وإنها على ما أدركتها عليه ،  
واستحضنا القول به .

ويبين ذلك أن من حق الحياة أن تقتضي حكما يرجع إليها ، وذلك واجب  
في جميع الأعراف المتعلقة بالحياة . فلو قلنا قل إن صحة الإدراك ترجع إليها لأدنى  
إلى قض ما ذكرناه ، ولجزي بجزي وجود القدرة لا يصح الفصل بها على وجه .  
فإذا صح ذلك فيجب أن يكون الحق ما السكونه حيا يصح أن يدرك المدركات  
ذلك حناج إلى الآلات على ما قدمناه من قبل . لجزي كونه مدركا عند وجود  
آله وكونه حيا بجزي صحة الفعل عند كونه قادرا ووجود آله . فكلما يحجب  
بم يتعذر عليه فيجده على كل وجه من غير منع مقول أن يحكم بأنه إنما نظر  
عليه لأمر يرجع إليه دونه . فكل ذلك يحجب القضاء فيما لا يراه مع وجود آله  
وارتفاع الموانع وكونه على الصفة التي لو رأى الرئي عليها . فإنا إنما نراه الشيء  
يرجع إليه يقتضي إشعاعه وزيده في كل حال .

وقد علم أن الأمر الذي يرجع إلى مالا يراه على ضربين : أحدهما يجوز  
خروجه عنه إلى أن يصير بحيث يراه . وذلك كطافه . وعنده إلى ما ذكره .  
والثاني لا يجوز خروجه عنه . فلا يجوز خروجه عنه فيجب أن تنفي بأنه يجب  
أنه في ذاته لا يرى وأن جميع الزائدين لا يرونه . وقد دللنا من قبل على إبطال  
القول بأن الزاني ما يرى بحسب محل فيه . وأنه يجوز أن لا يوجد ذلك المعنى .  
فلا يرى ما يصبح أن يراه . وبيننا أن ما نجد عليه من أحوال الزاني منا ، وخروجه  
من أن يرى بعض الأشياء أو بعض المراتبات على بعض الوجوه . واجب فيه .  
وأنه ليس طريقه العادة .

وإن علم أن هذه الدلالة مبنية على أقامة شبهة، يجب أن يحجب عنها الكلام  
 فلهذا أن الواحد منا غير واه تقديم تعالى على الآن في أن من يرتكب القول بأنه  
 يرى الآن، ويصح ذلك فيه، ومنه أن لم نره ونحن على الصفة التي نؤمن بها  
 ربه إلا نسكونا عليها، لأن نقائل أن يقول إنما لم نره لعدم الخاصة التي تختص  
 أن نرى بها على ما يذهب إليه ضرار وغيره، ونقائل أن يقول إنما لم نره لأمر  
 يرجع إلى خاصتنا هذه لأننا تصف عن إدراكه، أو حالة عدم الإدراك  
 ونؤمن به، وكثر شعاعنا لأدركه، أو لأن من حق أن يرى به أن يصح عدم  
 أن نرى به، ومن لم يصح ذلك فيه سبحانه لم نره به لأمر يرجع إلى لا به  
 ومنه الكلام في أنه لا يجوز أن لا نراه الآن لما يصح جهول ولا شيء من القول  
 ويدخل فيه الكلام في ذكر النوع وما يتصل به، ومنه الكلام في أنه لا يجوز  
 أن لا نراه لأمر يرجع إليه، أو إلى مشيئة واختياره، ومنه بينا هذه الجهة عند  
 استقامت الدلالة، ونحن نفضل الكلام في ذلك، فإنه أقوى من يمتد في أنه  
 تعالى لا يرى ولا يدرك سائر الخواص.

فصل

في إبطال القول بأننا نرى القديم سبحانه الآن

الذي يدل على أن غير الذين له الآن أنا لو رأناه لوجب أن نسمه، لأن من  
 حق ما نراه، إذا ارتفع اليأس، أن نسمه على ما هو به، ولذلك نعلم جميع المراتب  
 على اختلافها إذا رأيناها كالآلوان والبطاير، وكذلك سائر المراتب، وإنما  
 لا يبرأ من عدم ما نراه شبهة المرض، وقد علمنا أن شبهة المقولة التي لما لا نعلم  
 سببها لا تصح فيه تعالى، لأن ذلك إنما يصح فيه بلبس خبره لثقله به بالحلول،  
 أو المحورة، أو إنكوهه بغير خبره، أو لتجمل بعض ذلك فيه، وقد علم استعالة / ٥٥ ب- ٥٦  
 ذلك أجمع على الله سبحانه، غير أن حريتنا الآن لعدمه لا محالة، فإذا بطل  
 ذلك لما نجه من أنفسنا من فقد العلم الضروري به، من حيث يصح من الاستدلال  
 عليه، وعلى النعم به بدخل شبهة، ومن حيث علم بأن في المكافين من يعتقد  
 فيه، وحيث من يعتقد على ما ليس هو به، فقد علم أنه ليس بحرفي لنا الآن،  
 وليس لأحد أن يقول: فلا يجوز أن يكون في جملة المكافين من يراه وإن  
 لم نره أنهم على ما يدعيه خصمنا، قيل له: إنه تعالى لو رآه واحد من المكافين  
 لآه سائرهم، ويصح ذلك من جميعهم، فلا يصح أن يختص بعضهم بذلك دون  
 غيره، ولا يصح أن يختص بذلك من ليس بمكاف دون المكافين، لأن ذلك  
 لا يصح في المراتب على ما قدمنا القول فيه.

على أنه لا أحد يدعي أنه يرى الله سبحانه إلا من يعتقد به بصوراً بصورة  
 مخصوصة، أو يعتقد فيه أنه يحل في الأجسام، وذلك مما يتأذى فساداً، والكلام  
 في الرؤية من جهة أن يتأخر عنه.

فإن قيل : فلا فائدة في تعالي لا يخلق فيه العلم به ، وإن كان راء في الحقيقة  
لأنه لو خلق ذلك فينا لزال عنا التكليف ، لأن التكليف لا يصح إلا مع اكتساب  
المعرفة به ، قيل له : إن من حق ما نراه ، مع كمال العقل ، أن نعلمه لا محالة ،  
وهذا العلم به يقتضي زوال العقل ، لأنه لا يصح مع كمال عقله أن يرى السواد  
فلا يعلمه ، مع رؤيته للبيض وعلمه به ، ويجب وإن قلنا إن العلم بالمعكوك من صفة  
جل وعز ، فلا يصح مع كمال العقل أن لا يعلمه فيه ، ولو جاز ما ذلك لأدى  
إلى الجهالات ، وأن لا تنق بالمعكوكات ، وإنما هي على ما عليه من الأحكام ،  
وقد قضا القول في ذلك ، فثبت بطلان ما سأل عنه .

على أنه كان يجب أن يجوز فبين بين يكلف أن يجوز به ، لأن  
لأنه لا مانع يمنع من ذلك ، إن كان ماله امتنع أن يجمع ، ذكره من كونه  
مكلفين على أنه يجب على هذا القول إن لا يصح التكليف إلا ما لا يبعد ما نراه  
أن لا يكلف جل وعز أحدا ، لأنه يؤدي إلى أن يكون التكليف موقوفاً على  
ما إذا حصل اقتضى زوال العقل الذي من حقه أن يوجب فيج التكليف .

على أنه كان يجب أن يعرفه جل وعز فلا يمنع ذلك من صحة التكليف  
لو كان مرئياً ، لأنه كان يجب أن يكون في حكم المدركات ، وإنما يصح لنا هذا  
القول من حيث ثبت أن التوصل إلى معرفته باكتساب يكون لطفاً في سائر  
ما كلفناه ، ولو كان مرئياً مدركاً كان لا يصح ذلك .

على أنه لا فرق بين قول من قال : إنا نراه تعالى وإن لم نعلمه . وبين  
من قال : إنا نسمعه ونفكره بألة الذوق والشم وإن كنا لا نعلمه . وفاد ذلك  
بقتضي بطلان هذا القول .

على أنه كان يجب أن يجوز أن نرى المدركات وإن لم نعلمها ، ويرى / ١٥٧  
كل ما لا يراه من العلوم والأرایع والاعتقادات والقبائر وإن لم نعلمها ، وكنا  
لا نؤمن أن نرى كل ما ندركه سائر الحواس ، من ندرك جميع المدركات بعقل الحياة  
كما ندركه بالحواس وإن لم نعلمه ، وقابل هذا القول قد طرأ على نفسه الجهالات  
التي لا قبل له بها مع القول بالتكليف وأصول الأدلة .  
فقد ثبت بهذه الجلة ما غير رابين القديم تعالى الآن .

## فصل

في إبطال القول بإثبات حاسة سادسة نرى بها القديم تعالى وأخيره  
وإن كان مما يستعمل أن نراه بهذه الحاسة

اعلم أن المخالف في ذلك لا يخطر من وجهين : إما أن يقول : إن تلك الحاسة  
يرى بها هذه البراهين على طريقة ما يرى العين ، ويختص مع ذلك أن يرى بها  
القديم تعالى ، أو يقول إنها تختص بأن يدرك بها مميزات على خلاف طريقة  
الرؤية ، حين والإدراك سائر الحواس ، وأنه يدرك به القديم سبحانه ،  
أو الاعتقاد والإرادة .

فإن أراد الوجه الأول ، فالذي يدعى على خلافه أن هذه الحاسة التي يرى  
بها قد علمنا أنها تختلف في بعضها وبينها وبينها ، ولأنها وصفاتها إلى سائر الأوصاف  
التي تختص بها ، وقد علمنا أنها وإن اختلفت هذا الاختلاف فقد اشتركت في  
أنه لا يصح أن يرى بعضها إلا ما يصح أن يرى سائرها ، وقد علمنا أن مجموعة  
تلك الحاسة لهذه الحاسة المعقولة ليس بأكثر من مخالفة بعضها لبعض ، لأنه  
لا يمكن أن قال إنها مخالفة لهذه الحاسة في الذات لأن الحواس متحدة ، وقد  
بيننا أن اختلاف الصفات لا يؤثر في هذا الباب ، فإذا كانت مع اختلاف قد  
اشتركت في أنه لا يصح أن يرى بعضها غير ما نرى سائرها ، فيجب أن لا يصح  
أن نرى تلك الحاسة القديمة تعالى ، كما يستعمل أن نراه بهذه الحواس المعقولة ،  
ولو جوزنا خلاف ذلك لم نؤمن كونه تعالى قادراً على إحداث قدرة لبعض  
الأحياء يعمل بها الأحياء والآلات ، وإن استعمل ذلك بهذه القدرة ، فقد عمل

٥٧ / ٥٧ ب

ذلك من حيث علم أن القدرة وإن اختلفت فتدوراتها لا تختلف ، وأن مخالفة تلك  
القدرة لا مخالفة بعضها لبعض ، فإذا صح ذلك في القدرة ، وجب القضاء بمثله في  
الحواس ، لأن اقتران صفات الحواس كاختلاف ذوات القدرة ، فإذا وجب  
من حيث علم أن اختلاف ذوات القدرة لا يؤثر في تدويراتها ، بإبطال القول بإثبات  
قدرة تتعلق بغير هذه الأجسام ، فيجب إذاً أن يؤثر اقتران صفات حاسة العين  
فيما نرى بها أن لا يصح أن نرى بالحاسة السادسة ما يستعمل أن نرى بها / ٥٧ ب - ٥٨ أ

وقد قلنا تبعاً أم حاتم رحمه الله : إذا كان تعالى راثياً لذاته ، ولم يصح  
مع مخالفة ذاته بذواتها وتفاوت الحواس أن يرى ما يستحيل أن نراه ،  
وكانت مخالفة في الذات أكد من تفاوت الصفات ، فإذا لم تؤثر في هذا الباب  
فإن لا يؤثر في الصفات فيها أولى ، وبذلك قلنا هذا القول أن يجوز إدراك  
القديم تعالى من كل وجه يدرك عليه المدركات ، وينبته مدركاً على هذه الوجوه  
بالحاسة التي ذكرها ، وبحواس كثيرة بلنبها ، ويوجب تجرير رؤية المدوم بتلك  
الحاسة ، ويوجب تجرير أن يرى تلك الحاسة الشيء على ما ليس به ، ويوجب  
تجرير أن يرى تلك الحاسة ما لا يصح أن يعلم على حد ما رأى ، ويوجب من  
الجهلات ما لا يكاد يحصى على مناهج ما يفهم الكلائية في إثباتها كلاماً قديماً مخالفاً  
هذا الكلام ، يجب إبطال القول به .

فإن الكلام على من أثبت حاسة سادسة على خلاف هذه الطريقة : ووجه  
أنه يدرك بها القديم تعالى على خلاف الوجه الذي يدرك بهذه الحواس المدركات ،  
فقد علمنا أن حاتم رحمه الله تعالى على إبطاله ، أنه كان يجب أن يجد المحدث ما  
تختص هذه الحاسة كما يجد الصريح النفس بفقد حاسة العين ، وفي علمنا بأنها  
لا يجد في ذاته قصداً دلالة على إعلان ما يتحقق به .

بأنه السامع / وبين دمج افقه بأن النقص الذي يجده / التصريح لا ينطق بطله بأن هناك حاجة يرى بها ، لأن الأكمة الذي لم يرتفع ولم يعرف كيفية هذه الحاجة من جودها وجوز أن يرى بها وجه بها بعض المعلومات وعند نقص نفسه ، فكذلك كان يجب أن نجد نفس افقه بفقدان الحاجة السادسة إذ جوده كونها في المقدور على ما يذهبون إليه .

وبين أن الانسان قد يجد نقص نفسه بدم الآلات لحاجة بينها لو كانت موجودة ، لأنه لو كانت له آلات للكلام أو لمطش لشكل حاله فيها يصح أن يتوصل بها إليه من المتافع ودفع الفشار على خلاف حاله الآن - فلا بد من أن يجد نقص نفسه على ما ذكرناه ، فكذلك لو كان في المقدور حاجة أخرى يصح التوصل بها إلى إدراك بعض المدركات والعلم بكيفيةها لوجب أن يجد النقص بفقدانها ، ولا يجب أن يجد الواحد منا نقصا إذا لم يحصل مشيهب لأكثر مما يشبهه ، لأن النفس إنما يجده الواحد ما به ينقص ففده خلال حاله فيها يتففع به أو يدفع به الضرر عن نفسه ، فأما ما لا يشبهه أصلا فلا يجب ذلك فيه ، ولهذا لا يكون المؤمن في الجنة مفقوس الحال تصور شهوته عن شهوة الأنبياء ، وإن كان لو نقص مشبهه عن قدر الحاجة وعند النفس لا حاجة ، ولذلك لا يجد الواحد منا النقص لصغر جسمه عن جسم القبل ما لم يكن له إلى كبر الجسم حاجة من اجتلاب نفع ودفع ضرر . وقد علمنا أنه لو كان في المقدور حاجة سادسة تدرك بها ما يستحيل / أن تدرك بهذه الخواص لشكله إلى وجوده أنه حاجة نقص به إلى معرفة المدركات ، ولو كان كذلك لوجب أن يجد العاقل نقص عنه على ما قلناه ، وفي فقد ذلك دلالة على ما هذا القول .

وليس ترجوع بقولنا إنه كان يجب أن يجد نقص نفسه إلى العلم بقدر الحاجة

قطر ، وإنما يرجع به إلى ما يحصل عليه من اختلال الحال لفقد الأمر الذي هو حصل ثم وصل به إلى خاتمه ومضربه على حسب ما يظنه من حاله فقد إحدى هذه الخواص المفقودة . فليس لأحد أن يقول إنكم عوئتم على النقص الذي إذ حصل لم يصل به إلا فقد الحاجة فقط . وما يدل على طلاق هذا القول أن من كمال النقل العلم بالمدركات ، وقد دللنا على ذلك فيما تقدم وبيننا أن صحة الاستدلال تقتضي أن تقدم العلم بالمدركات وكثير من أحوالها وأن من لم يحصل علم بذلك لا يمكنه الاستدلال على توحيد افقه تعالى وعنده .

وإذا ثبت ذلك علم كان في المقدور حاجة سادسة يصح أن يدرك بها ما لا يصح أن يدرك بهذه الخواص ، لوجب أن يخلط الله سبحانه بطل بها تلك المدركات ، كما وجب منه في هذه الخواص ، وكان يجب إذ لم يخلق في بعض العقلاء أن يحق غيره يعرف بها المدركات ، ويعرف من ففدها / تلك المدركات : ٥٩ - ٥٩ ب / لا يعرف ، كما يعرف الأكمة لأنون على الجنة بالأخبار .

وقد ثبت أن كل ما يصح التوصل إلى معرفته بالإدراك ، ويكون طريقا لهم به ، لا يصح أن يعلم بالأدلة العقلية ، كما أن ما طريق معرفته بالأدلة لا يصح أن يعرف ، بالإدراك . وكان ، طريق معرفته دلالة النقل عليه لم يصح أن يعرف بالأدلة الطريق . وإنما يعرف بالخبر بعض ما يصح أن يعلم بالإدراك أو بالدين النقل سده بتقديم العلم به وبكيفية الإدراك والتدليل .

ورد صح ذلك . فلو كان في المقدور حاجة سادسة يدرك بها بعض الأعراض المفقودة أو التقدير تعالى لوجب أن لا يكون في النقل دلالة على فساد معرفة ذلك . وفي ثبوت الأدلة العقلية على ذلك وعلى أحواله دلالة على فساد هذا القول . ولذلك قلنا إن طريق إثباته الإدراك لا يصح إثباته على حال نفسه لا يتناوله



الإدراك ولا يقتضيه ، ولعلنا نجد من أحاز كقولنا : قدركت على صحت آخر  
 نسباً إلى الجملات ، كما نجد من أثبت ما يحتمل بالدليل العقل على أن لا يصبح  
 الطريق بالآلة ، إلى الجملات ، فيجب القضاء بطلان القول بالحجة السادسة  
 لما يؤدي إليه من المخاللات .

١٩٠ ب - ١ / إثبات الحواس لا يدل العقل عليه ، وإنما هو - لا خبر - كقولنا  
 في إثبات آلات الأعمال لا يدل عليه العقل وإنما هو - لا خبر - وقد مر ذلك  
 في إثبات الحواس السادسة يتم في التقدير هو حكيم ثلث فب . وفقط في  
 القديم على يدرك في الآخرة على ما هو عليه ١٩١

١٩١ ب - ١ / إثبات ذلك من حيث صحت أن له معنى ماهية " لا يدل  
 لذلك المقابلة عليه ، وإنما أنه لا يدل من صحة العلم كونه عليه ، فيجب أن يكون  
 طريق العلم بها الإدراك - بحجة سادسة لعمى أنه لا يصبح أن يدرك بهذه الحواس  
 قبله - أولاً ، وإنما بناء على القول بالماهية - ويدل على فساد ذلك كيف يصح  
 بث أن يحل هذا المذهب القاسد ، وبعد ، في صرت إلى القول بالحجة السادسة  
 هذه المرة دون أن تقول أنه حل وعز قدور على نصب دلالة لا ينضم ، لأن ما بعد  
 بها على ما هو عليه من الماهية ، لأن إثبات دليل مخالف لما يقفون بس ما بعد  
 من إثبات حجة مخالفة للحواس المطلوبة .

فإن قلنا : إن الدلالة دون ما توجب القطع على أن في التقدير حجة سادسة  
 فيجب أن تجوز ذلك وقف فيه ، متى جازناه فيصبح القطع على أنه تعالى

( ١١ ) في أصل كل من يستحق الملكية التوكيلية الجزئية دوار الكتب المصرية : مادة ،  
 ومن أصل له ماهية ، ثم ثبت الجزئية عام ( تمرينات الجرباني : مادة : الأهمية ) .

لا يدركه في أنه : إذا كنت تنكح في ذلك لعله الدليل في قنيت بحجة سادسة دون  
 أن تقول - ما هو منه وثلاثة وعشرة إلى دلائل آخره : وكيف يصبح أن تقف على أنه  
 يرى بحجة سادسة - موقفك في تمام موقفك تلك فيها - وبعد : في صرت إلى

١٩٠ ب - ١ / حجة سادسة يرى بها أن يدرك على جهة النشم والدوق والسبح بأولى / ١٩١ - ١٩٠  
 من أن تنكح يدرك به على خلاف هذه الطرق ، لأن تخصيص بعض  
 ذلك دون بعض إنما يصح بالدليل ، وإنما مع الثالث فيجب أن يكون حوار  
 الكلي على سواه ، وهذا كافنا في ثبوت مع الله قدسنا .

١٩١ ب - ١ / إثبات ذلك من حيث صحت أن لا يقتضيه العقل بأولى من إثبات ثبات  
 ما يحتمل في لا آخره ، إذا كان موقفك فيما تقوله في هذا الباب موقفك ثبات .  
 وإن كان التوقف على أن في التقدير حجة سادسة على هذا القول لا يصح .

١٩١ ب - ١ / صرت هذه الحجة لا يجوز من أن يقول إن إدراكات المدركات مدرك  
 حواس على حد واحد ، أو يقولون إن إدراكات المدركات يختلف .

١٩١ ب - ١ / فإن من يدركها أخرى على حد واحد ، وقد تختلف الحواس التي هي  
 الطريق بها دون الإدراكات فيجب أن يكون إثباته بالحجة السادسة على ، لأن  
 يدركها يدرك على حد واحد لعمى يدرك بهذه الحواس ، ويجب أن نحري  
 هذه الحواس على اختلاف بحري حجة واحدة ، وذلك يوجب الاستثناء  
 من حده عن جميعها ، وفساد ذلك معناه .

١٩١ ب - ١ / فإن حجة مخالفة ، في صرت إلى ثبوت الحجة السادسة ، يدركها على خلاف  
 يدركها بهذه الحواس ، أولى من أن يدركها على لعمى ثبات يدرك ببعضها .

١٩١ ب - ١ / لأنه لا فرق بين أن يحصل يدرك مخالفة هذه الإدراكات ، وأن يحصل يدرك / ١٩١ ب - ١  
 لا يصح أن يكون مدركاً بهذه الحواس ، وهذا يوجب عليه تجويز كقولنا القديم

فعلى مدركك الخاصة على الحد الذى يدرك بحاسة السمع أو البصر .  
وذلك مما لا يرتكبه القائل بالخاصة السادسة .

على أن تلك الخاصة يجب أن يدرك بها المدرك على وجه مخصوص . ومن  
كل يدرك بها التقديم على طريقة الرؤية فيجب أن يكون الشرط فى صحة إدراكه  
بها مثل ما ذكرناه فى إدراك المراتب . وذلك يوجب كونه ما يصح عليه المقابلة  
أو ما يجرى مجرى المقابلة . وهذا مما بينه مناد القول به فيما بعد . ولأن المدرك به  
على خلاف ذلك . فهذا إثبات مالا يقبل . وهذا المذهب . وإن لم يكن مذهب  
القائلين بحوار الرؤية على أنه سحره . لأن القائل به يقول إن التقديم تدعى  
بمدرك الخاصة السادسة ولا يرى بها . وإنما ذكرناه واستوفى الدلالة عليه بتدقيق  
الرؤية والإدراك .

## فصل

فى إبطال القول بأن ماله لم تر القديم سبحانه هو ضعف  
بصرنا عن إدراكه أو قلة شاعره

المع أن من تمام آلة البصر انفصال قدر من الشاع منه على وجه مخصوص  
يصح أن ترى بها المراتب . وقد دللنا على ذلك من قبل . وإذا صح ذلك / يقول  
المدعى بأن البصر يصفى عن رؤية الشيء لا يتخفى من أحد وجهين : إما أن يراد به  
قوة الشاع وضيق الناحية الذى منه يفصل الشاع . أو يراد بذلك ضعف يرجع  
إليه لا إلى قلة شاعره . وهذا الضعف لابد من كونه مقولاً : إما أن يراد به أنه  
قد حصل بانصاف إلى السكون عليها يقل شاعره . أو يراد أنه بالصفة التى تكونه  
سبباً لا يتكفّر قلبه عنه نحو جميع المراتب . لأن فيها ما يحتاج بعده إلى أن  
يتمثل به فصل اعتدال يصح أن يرى ذلك المراتب به . كما يحتاج إلى فصل اتصال  
مضى أراد التوسل والظفر . ومنى لم يرد بضعف البصر بضع ما ذكرناه . فقد أحل  
القائل به على وجه لا يقبل .

وقد عرفت أن جميع ما تقدم ذكره لا يؤثر فى رؤية المراتب إلا إذا كان على  
صفة مخصوصة أو لم يكن عليها لم تنتج رؤيته . ألا ترى أنه إنما تنتج رؤية البعيد  
للمعاجة و رؤيته إلى قدر من الشاع يزيد على قدر ما يرى به القريب . والافتراق  
و- يحصل بحيث تسكن به الآلة ! ولذلك تختلف حال الرايين للبعد فبما بعضهم  
أسرع من رؤية غيره . ويلحق بعضهم فى رؤيته من اعتدال الآلة ونحوها المشقة فيه  
مالا يلحق سائرهم . وكذلك لا يرى الضعيف البصر البعيد . وإذا قرب منه رآه

ولا يرى لطيف والرفيق ، وهذا كقولهم ، ولذلك يحرق غداً تسعة بحرق  
تغير حاله لم يرق في هذا الباب .

باب ٢٢

فشكل من حيث ضعف الشئ أو ضعف البصر ، من غاية القديم  
نعم لا يعلو حد ، من حيث هو غيرة من حيث هو محمول ، لأن كانت  
مادة على خلاف ، فضعف الشئ في ذاتها ، مع محمول ، فوجدت  
ذلك ، مع كمال ضعف البصر ، أو قوة الشئ ، في رتبة الشئ ، مع كمال  
يكون في حكم البعد والضعف ، ورفيق حتى يصح كون ذلك ، مع كمال  
أن زوال هذا المنة قوة البصر ، وكثرة الشئ على مدققة في الأحكام بطلية ، مع  
والقول بهذا الوجه ، يوجب إثباته على حد أو عرف ، وذلك مما قد ثبت بالدلالة  
على معادته ، وهذه الطريقة جارية ، اختلاف حال الزاوية من في رتبة لطيف .  
فيكون أن يرى المنة غيره من المنة ، ويراها من الجانبين ، ولا يرى ما يصح  
أن يراه الآن ، وكذلك يختلف حال الزاوية من في رتبة البعد ، ولا يصح أن  
يختلف حد في رتبة المسار الضعيف ، والقريب ، لا يمكن ضعف الشئ ، ووضوح  
البصر ، في رتبة ، وهذا مع هذه المنة ، أن ضعف الشئ والبصر لا يصح كونه ، مع  
من رتبة على .

فإن قيل ، وكيف يصح أن يكون ضعف الشئ مؤثراً في رتبة شئ ، دون  
شئ ، وعلا طم ، به يستحيل كونه مؤثراً ، أو أن يؤثر في رتبة شئ ، أن يؤثر في  
رتبة غيره ، كما أن فساد الحاسة إذا أثر في صحة رؤية بعض المراتب ، أثر في  
صحة رؤية سائرها ، وهذا يوجب القول بأن ما لا يراه الضعيف البصر ، أو القليل  
الشئ ، إنما لا يراه / الأمر آخر سوى ما ذكرناه ، وهذا يوجب صحة القول بأن  
الزوايا يرى معنى ، ومع عدمه لا يراه ، وأن الحان إنما يختلف على الزوايا هذه المنة .

باب ٢٣

فإن لم يكن حالة البصر آلة في إدراك المراتب ، والآلة لا يتبع أن تكون آلة  
في شئ ، إذا كانت على صفقولا تكون آلة في غيره ، إلا إذا كانت على صفة أخرى  
لأن اختلاف مفات ، هي آلة في اختلاف ما هي آلة فيه ، فإذا لم يتبع اختلاف  
الآلات بحسب اختلاف المدركات ، فكذلك لا يتبع أن يختلف حال حاسة الرؤية  
بحسب خلاف ما يرى بها ، فيكون ما تختص به من رؤية القريب غير الصفة التي يجب  
أن تختص به في رؤية البعد ، كما أن الآلة التي يكتب بها بعض الكتابات يجب  
أن تحذف ما كتب بها غيره من الكتابات ، والآلة التي يحرك بها الجهد تختلف  
مع محركات القريب ، وهذا مع ذلك فيجب أن ترى اختلاف حد ، كما يجب  
مراتبه ، اختلاف حال ما هي آلة فيه ، وذلك مع أن تكون آلة مع قوة الشئ  
في رؤية القريب ، ومع كثرة الشئ في رؤية البعد ، كما يصح كون الخيل القوى  
آلة في حر الثقل ، والحد الضعيف آلة في حر المدونة .

ومنى قول الثاني بأن البصر إذا اختص قدر من الشئ كان آلة في رؤية  
القديم ، لا يصح ، لأن ما قد يثبت أنها تكون آلة مع قوة الشئ في الشئ الذي  
يصح كونها آلة في رؤيته مع ضعف الشئ ، إذا تغير حاله من قرب إلى بعد ورفق  
بلى كثافة ، وهذا كما قول في القدرين القدر المختص منها يصح أن يقال

١٥

بجسم الضعيف ، فإذا عظم نور رآه ، لا يصح حده بذلك القدر ، ومعنى زاد / باب ٢٤  
فدوره مع حده ، فزيادة القدر إنما تؤثر في حده ما يمكن حله مع نقصان  
القدر ، أو تغير حده من قل إلى كثر ، فكأن يثبت فيه الثقل لا يصح إلا على  
هذا الوجه ، فكذلك لا يصح أن ثبت قوة الشئ مدناً من رؤية لم يرق إلا على  
هذا الحد ، وبلا صفة ، ذكرناه لوجب أن يجوز في سائر الأعراض أن تكون  
مرتبة ، وأن لا يراه ضعف الشئ أو البصر ، ولما أن يقال إن سائر ما يدرك

٢٠

«لو لم يترك بحاسة البصر على الوجه الذي نفوذ به المراتبات ، وإنما لا يترك بها الآن تضعف البصر وتضعف الشعاع ، ونصح أن يقال إن المرفق يصح أن يرى على كل صفة هو عليها ، وإنما لا نراه الآن عليه ، نصح تضعف الشعاع والبصر ، ونصح أن يقال إن السهم المحبب إنما يقع الآن عن رؤية نفس المراتبات تضعف الشعاع والبصر ، ولو قويا لما كنا المحبوب على حد رؤيتنا لما لا محذور بيننا وبينه ، وكل ما أقرنا من قال برباط الرؤية ، وقال يجوز تصور الأحكام لخطية عندما وإن لم نره ، من المبالغات ، يلزم على هذا القول ، فلا وجه لإبادة ، ويلزم حواجز رؤية العدو ، ويلزم إبطال حدود تصديق ، وإبطال لأمر المستحقة على الأفعال غير مستعنة عليها ، أو إبطال مغلول من العمل والقول بكل ما يؤدي إلى التباس الموحيات بانحدار ، فإذا بطل ذلك وحسب القطع بأن ضعف البصر والشعاع لا يؤثر إلا في رؤية ما قدما ذكره فقط ، وذلك يقع من الشك / من أنه تعالى إنما يره لأجله .

## فصل

في أنه لا يصح أن يكون المانع من رؤيته تعالى أن الشعاع لا يصلح أن يتصل به أو يمكنه

١- قال : هل يقال : فلا جود ثم أن يكون الزاوي منا إنما لم ير القديم سبحانه ، لأنه لا يرى ، لكن لأنه يرى بآلة ، ومن قائلها أن يتصل منها الشعاع ويتصل بالمرئي أو يمكنه ، والقديم عز وجل يستحيل أن يتصل به الشعاع أو يتصل يمكنه ، تعالى عن ذلك لاستعانة كونه جسما أو عرضا ، فيجب أن يكون هذه القوة لم يره ، وذلك لا ينفي كونه مرئيا لنفسه ، أو بحاسة سادسة يرى بها من غير شعاع ، قيل له : إنما قد بينا فيها تخدم أن الذي له نرى المراتبات بحاسة البصر ليس هو ، ذكرته من اتصال الشعاع به أو يمكنه ، وإنما نرى بها إذا حصل الشعاع الذي هو من تمام الآلة على وجه يخرج من أن يكون بينه وبين المرفق سائر أو مكان يصلح أن يكون فيه سائر ، فمخرج الشعاع من أن يكون هذه حاله مع المرفق وحسب أن يرى ، ومعنى كل حاله مع ما ذكرناه لم يصح أن يرى .  
وقد قلنا أنه تعالى لو كان مرئيا على ما يذهبون إليه لم يصح أن يقال إن قعدة الشعاع بينه وبينه سائر أو مكان يصلح أن يكون فيه سائر ، وإذا لم يصح ذلك فيه ، فلو كان مرئيا لوجب أن نراه الآن ، فإذا لم نره وحسب القطع على أنه غير مرئي .

٢- وقد قلنا من قبل على أن من كمال آفة البصر أن يكون حكم الشعاع ما قلناه ، / ب- ١٦٤  
وأنه لا يراعى اتصاله بالمرئي ولا يمكنه ، وإن كان من كل المرفق مما يصح فيه الاتصال ، يحصل للشعاع مع الحكم الذي ذكرناه إلا بالاتصال ، ومنى كل  
( ٩ - الف )

حالا في المحل لا يحصل له منه الحكم الذي ذكرناه فلا يتصور بطلان ذلك شرط . كما أن القادر ما يفعل كونه قادرا . وإن كان لا يقدر فلا يقدر . محتاج إليها . لا لأن الفعل يقع بها . لكن لأن كونه قادرا لا يصح إلا معه . فكذلك حصول الشئاع بالصفة التي ذكرناها لا يصح . إذ كل شئ في حيزه أو عرضا إلا إذا حصل تلك الصفة . لا لأنه الشرط في الرواية .

وقد يبني حكما من الخواص لا يختلف في أن شرطه يدرك به . يجري على طريقة واحدة . وبينما أن ما فعله يتبعنا أو هاشم وجه الله من أن السواد أو وحد لا في محل نصح أن نراه على هذه الطريقة بأن يقال إنه لا يحصل إلا بحيث أو حصل حالا في محل السكن في حيزه دون أخرى . فيصح أن يحصل للشئ مع . وقد وجد لا في محل الحكم . الذي يحصل له معه إذا كان في محل . وبينما أن هذا الوجه إنما يصح فيه الحدوث من جهة محدثة . فلا فرق بين أن يحدث في محل أولا في محل في أن إحداثه لا يختلف . وبينما أنه مما لا يصح أن يحدث في محاذيات كالجواهر فتتغير حاله في كيفية حدوثه بغير محدثه . فيجب أن يحدث في المحل ولا في المحل . على أمر واحد . وهو بحيث لو حصل المحل لكان في محض . كان في حيزه . وبينما أن كونه في الأحاديث يستحيل . وإنما يصح منه . متعلقا بالحدوث . ويؤثر كونه . متعلقا بالثبات . ولا لأنه لا يتغير .

وإذا صح ذلك . لم يمكن أن يقال إنما لم نر القديم تعالى لأنه لا يصح أن يحصل للشئاع الذي هو من تمام الآلة مع الحكم الذي عنده يدرك . وإذا بطل ذلك ثبت ما قلناه من أنما لم نره لأنه في ذاته لا يرى . وأنه يجب أن يستحيل أن يرى نفسه كما يستحيل أن نراه .

٢٠

## فصل

في أنه لا يجوز عليه تعالى الموانع المقولة ، ولا يصح ادعاء مانع مجهول لأجله لا نراه ، وما يتصل بذلك من حصر الموانع

يعني مالا يراه بنفسه ، فله مالا نراه مانع لولاه لاصح أن نراه ، ومنه مالا نراه لأنه في ذاته لا يرى . كما أن ما يتصور علينا فعله ينقسم : فله ما يتصور فعله مانع لولاه صح أن فعله ، ومنه ما يتصور علينا إيجاده لأنه ليس بمقدور له . فكذلك لا بد من فعل مبدول بين ما يتصور فعله مانع . وبين ما يتصور لكونه غير مقدور . فكذلك لا بد من فرق مقول بين ما يتصور علينا رؤيته مانع وبين ما يتصور لأنه في ذاته لا يرى .

وقد يبني من قبل فساد القول بأن جميع الأشياء يصح أن يرى ، فليس لأحد

أن يقول : لأنه لا خلاف بين ما ذكرناه من الأمرين . لأن / جميع مالا / ١٩٨ ب- ١٩٥ براه يصح أن يراه . كما لا يصح القول بأنه لا وجه لطلب الفرق بين الأمرين فيما يتصور علينا فعله لطلان القول بأن جميع الأشياء يصح أن يحد عليه . فإذا ثبت ذلك . فقد علم أن ادعاء مانع مجهول لا يصح . لأن القول بالثبات مانع مجهول يجري في الفساد يجري القول بالثبات مانع مجهول لا يصح لأجله من فصل الأجسام والأعراض التي يختص القديم تعالى بالقدر عليها ، ويؤدي إلى جواز دخول قلب الأخص تحت المقدور . وإن لم يصح من فعل ذلك مانع مجهول . ويؤدي إلى بطلان القول بفساد المصدين . وبسحق المدح والتم والشكر على الأفعال . وإن يقال إن مالا يتضاد في حكم المتضاد وإن اختلف الحال فيها الآن ،

١٥

٦٤ اسباب

ومحذور أن لا تضاد هذه التضادات لأمر مجهول . والقول بذلك يزدى إلى كل جهالة .

فقد سئل ذلك وجب القضاء بأن يتبع من رؤية لاد من كذا . معذرا حتى يصح القول بأن لا يرى المراتب لأجل . كأن التوابع عن الفعل لاد من أن تكون مفعولة . وقد عرفت أن التوابع المفعولة عن رؤية المراتب هي غير المخرط واليتم المخرط والحجاب والطفة والرفقة . وأن يكون التوابع في غير جهة محددة . أو يكون حالا مما هو سبيل . فإما كان صفة . أو كونه . مع رؤيته . وما خلا من ذلك وهو مرفى في نفسه فيجب أن يراه . هذا إذا كان . أو يرى ١٠٠ - ١٠٥ / المرفى بالحاسة فقط / . فإما إذا رأى بالمرآة فإن كونه في غير جهة محددة لا يكون مانعا . لأنه يصح أن يرى وجهه في المرآة . ولون وجهه . وما خلفه . وما من بينه وبينه . لأن المرآة قد صارت في المحس ككأنها عينه . فإفهامها فيجب أن يكون صورة ما داخل عينه في أنه يراه . لذلك اختلف حاله . فمرآة تارة . بحاسة من غير واسطة . وهذا لا يمنع في المراتب كما لا يمنع في القمل . لأن ترى أن العاد منا بفعل الفعل على وجهه . أحدهم يتدبره بالقدر في محله . والآلة فقط بواسطة من الآلات . وما فعله . سبب لا يصح أن يوضع على ناحية من صبح أن يتدبر عليه . يبين ذلك أن الواحد من التوابع أن يتدبر . والآلة . فالحديث الأحكام البانية منه تعتبر عليه . بل صح أن يفعله على جهة سوية . وهو يراه أن يعمل العمل على الوجه متى يفعله . لا يباد عند الصاكفة من التوابع تعتبر عليه . فكما يصح أن يتدبر إيجاد العمل على جهة الاستدعاء على الوجه الذي يصح إيجاد بواسطه . فكذلك لا يمنع أن يتدبر رؤية الشيء بواسطة على توجه الذي تتمتع رؤيته بالحاسة على جهة الاستدعاء .

وليس لأحد أن يقول : إذا لم يكن ثوب المرفى في غير جهة محاذاتكم مانعا من رؤيته . المرآة . فيجب أن لا يكون مانعا من رؤيته نفس الحاسة / . لأننا قد ١٠٥ - ١٠٥ / حاذوا اختلاف الآخرين . وقد دخل في ذكر مانع من التوابع جهالة ما لا يراه لأجل التوابع . لأنه إن سأل عن الوجه فإنه لا يراه لأنه ليس في جهة محاذاتنا . لأن ما يجدى توجهه لا يجوز أن يكون في الخبر الذي به الوجه . وكذلك القول في ثوب الوجه . وفي الثوب ولون شعره . وكذلك القول في جلده . وما من به . وما . فقد دخل ذلك أجمع في قولنا . لا يراه إذا كان في خلاف جهة محاذات

وقد أخطأ قول من يقول لو كان ذلك مانعا وجب كذا . معذرا على كل حال . وفي رأى بالمرآة . وقد دخل تحت رؤيت حاله كذا . والآلة الرقيقة تحت الرفقة . ودخل الحرم الواحد والآخر . البسيطة إذا انصرفت من خبرها تحت اللطافة . ومن السبيل تحت قوله . وكذلك ما يقرب من العين قره . مخرط حتى يصير من مخرط . وفي حكمه ليس له . لأنه لا يراه بقرب المخرط الحاصل فيه . وكذلك القول في المحذور .

١٥ - ١٠٥ / ذكره من قبل في توجه الذي له صير حاسة البصر آلة يكشف عما ذكره من التوابع . لأن قد بينا أن تمام آلة الفصال الشعاع منه على وجه محصور . فإما غير حال الشعاع عن ذلك توجه أثر في الرقبة . وما لم يغير حاله . يتركبه . وفي كان المرفى محجوبا . فقطع قاعدة الشعاع دونه فذلك لا يراه . وفي كان بعيد . يتفرق / الشعاع . فلا يصير متصلا به على الوجه الذي هو من تمام آله . لأنه يحتاج أن يعمل في التحديق نحوه فصل العمل . ويرى ما يفصل من مظهر من الشعاع . ففقط لفصل من الشعاع يتفرق فيصير

١٠٥ - ١٠٥ /

١٠٥ - ١٠٥ /

لتفرقة خارجا من أن يكون من هذه الآلة . ولما دأب في جهة محدثة .  
 لأننا لأن هذه الآلة لا تكون آلة دون أن يتصل الشعاع منها على حد مخصوص .  
 فإدراك عن ذلك السم لا يصح كونه آلة فيه . والمطلب من حق الشعاع أن  
 لا يتصل به على وجه يتصل منه كاتصاله من التكيف إلا إذا قوى الشعاع .  
 فذلك من قوى رأى الطيف ومنى ضعف لم يرد . وحكم العرض المحل في النظر  
 في الوجه الذي يرى عليه حكم المحل . فما يمنع من رؤية المحل ويؤثر فيه من  
 رؤية المحل . صار قابلا في الوجه التي منها يصح رؤية الشيء .  
 فذكر فيه أمرا يختص به دون غيره . قد ثبت أن جملة ما ذكرناه من أنواع رؤية  
 يمنع من رؤية المرقى للوجه الذي يتناه وهو أن الآلة تغير عن انقطاع التي لا يصح  
 كونه آلة في رؤيتها وحالها تلك . حتى تغير حالها فتنت كونه آلة فيه .

فإن قيل . ليس لو كان بعد المرقى على وجه الأرض كبعد السجود . يصح  
 أن نراه . وإن كنا نرى السجود مع ربايتها عليه في البعد . وذلك يعطل قولكم  
 إن المانع / من الرؤية هو البعد . وقد علم أن في لأجله ما يمكن عدمه .  
 ولا يمنع من الرؤية كالأجسام وما جرى مجراه . وذلك يعطل قولكم إن المانع  
 منع . وقد علم أن المانع يرى الملك وكذا ذلك الأنبياء . ويرى الله تعالى مع  
 حصول الرقة . وذلك يعطل قولكم إن الرقة منع . وقد يرى الواحد في امرأة  
 ما هو في خلاف جهة محاذاته . وذلك يعطل قولكم إن كونه كذلك منه . ويرى  
 فيها عينه وما جاورها وقرب منها . وذلك يعطل قولكم إن القرب منه . وقد  
 علم بما ذكرناه ما اعتمدتم عليه من أنواع . فيجب أن يكون ما لأجله تمنع  
 رؤية ما لأننا هو لأنه تعالى لما خلق في عباده الرؤية له . أو خلق في عباده  
 الرؤية له . أو خلق فيها آلة تمنع من رؤيته . أنه لأنه أراد أن لا نراه .

١١٨-١٢٠

أنه لأنه تجري المادة في وقتنا كما نراه على هذه الطريقة . قيل له : إن الجسم  
 البعيد على وجه الأرض مضاف إلى بعده بخلاف الأرض . وما يتصل به من  
 التجربة . ويرد . فيصير الكثير منه في بعض الأحوال في حكم الحاجز . ولا  
 يمنع أن يكون الكثير في الحكم . ليس لقليله . لأننا قد علمنا أن الرقيق  
 من الشر لا يمنع من رؤية ما وراءه . فإذا هو كثف وعظم منع من ذلك . ولذلك  
 يمنع من رؤية على وجه الأرض من رؤيته . وإن كان بعده دون حد  
 . أو كبر . ولذلك يرى توالي منا الشمس عند طلوعها أعظم منها إذا  
 . بعد . يتصل به من بخلاف الأرض . ولو حصل البعد على وجه الأرض بمنزلة

نعم في أنه لا شيء . يحول بيننا وبينه / مما يجري مجرى الحاجز / ابتداء . ولو / ١٢٠-١٢١  
 حصل بيننا وبين القمر من النجار مثل ما يحصل بيننا وبين ما على وجه الأرض  
 لا تمنع رؤيته . وربما منع من رؤية على وجه الأرض ما يحصل فيها من ارتفاع  
 وانخفاض . فيصير ذلك أيضا كمانع . فعد بأن أن ما حاله في البعد لا يؤثر  
 في كون البعد من رؤية .

وليس لأحد أن يقول : فيجب على ما ذكرناه أن لا يكون البعد إذا انفرد  
 . يحول بينه وبين ذلك من الحجاب والخبرة مانعا . وذلك لأنه متى بلغ البعد حدا  
 مخصوص فلا بد من أن يمنع لأمر يرجع إلى الشعاع الذي هو من كمال الآلة .  
 لأنه لا بد من أن يؤثر بعده فيه . وبين ذلك أن يسير البعد يؤثر حتى يرى  
 التكبير صغير من حيث يرقى الشعاع المنفصل من الناظر . فإذا كبر البعد فلا بد  
 من أن يزداد تأثيره . ثم كذلك أيضا حتى يخرج من أن نراه البعد فقط .

وليس المرقى في هذا الباب من المسموح بسبيل . وذلك لأن العصب يترك  
 في محله حتى كانت الآلة صحيحة . وليس هناك شيء يجري مجرى مدحرفي الآن .

فإنه يسمع وإن بعد هذا مفرا لحصول توجه الذي لأجله يسمع القريب من الصوت ، لأن القريب منه إنما يسمع هذه القوة . فإذا حل البعد على القريب وجب أن يسمع . والمرق لا نراه إلا بانفصال الشعاع على وجه مخصوص . فإذا سمع ذلك ، فما أثر في الشعاع على الوجه الذي يكون من تمام الآلة ينشأ من الرؤية ، وللمعد في ذلك تأثير قوي على ما ذكرناه ، فلذلك حملنا البعد منها في الرؤية .

١٧٧ - ١٨٠ / نلاحظ بانفراجه منها / في إدراك الصوت ، وإن كان شيئا أو بعد الله رجه الله قد ذكرنا أنه بعد أن يقال إن الصوت يسمع مع البعد المفرط ، ولم يستند فيه على علة سوى الاستبعاد . وقد قال هو رجه الله في الحيزين إذا كان أحدهما أخف من صاحبه أن حالها في النزول إنما يختلف للهواء العارض . وقال في لم يحصل هناك هواء فوجب أن يكون نزولها على سواء ، ولم يستبعد القول بأن تقل قليل الأجسام الثقيلة يكون في السرعة كحجر النروية (١) لما دل الدليل عنده على ذلك . فكذا ذلك القول فيما ذكرناه .

وليس لأحد أن يقول لو كان البعد مانعا لمع القوى الشعاع من الرؤية كمنه الضيف الشعاع ، وكذلك القول في الرقة ، وذلك لأن المانع لا يمنع أن يسمع كونه منها عن الرؤية بشيء ، ففي حصل ذلك الغير على وجه مخصوص كان منها ، وإلا خرج من أن يكون منها ، وذلك لا يمكن دفعه . يبين ذلك أن نقل الثقل يكون منها بشرط كون القادر قليل القدر ، ففي زاد قدره خرج من أن يكون منها ، ولم يجب من حيث كان منها لم قل قدره عن حله أن يكون منها . وإن كثر قدره . فكذا ذلك البعد والرقة ينشأ من الرؤية من قل شعاع عنه دون من كثر شعاعه من حيث صار الشعاع في كونه من تمام الآلة ، وصحة دفع

(١) النروية : سبر أبي رنق ( الخامس المخطوط : نسخة - النروية )

رؤية . بنزلة القدرة التي بها يقع الفعل .

وبعد : فإن وصف البعد والرقة بأنه مانع من الرؤية كلام فيه عناد . ففي ثبت لنا أن مع حصولها ينشأ / على الواقع منها رؤيتها إذا ضعف شعاع عنه ، فإذا قوى ذلك لم ينشأ رؤيتها ، فقد صح ما أردنا بيانه ، فمن أزعج في ذلك دقتاه عليه بما ذكرناه من الاعتبار ، وفي لم ذلك . وخالف في نسبة . قدور الاعتراض في الشيء الذي يريد كشفه .

وأما الترجيح وما شاكه مما لا يحصل بين الرق والرؤية ما وراءه ، فذلك لا يؤثر في كون المجاب منها إذا لم يكن هذه الصفة ، ولذلك لا يرى الواحد منها الشيء من وراء الجدار كما لا يرى ما خلفه ، وكما لا يرى البعد فإذا لم ير ما هذه حالة على طريقة واحدة وجب القضاء بكونه منها ، كما أنه إذا لم ير بأذنه على طريقة واحدة وجب القضاء بأنه لا يسمع أن يرى بها . وكما إذا تنذر عليه الفعل فيها بعد منه من غير أن يماسه أو يماس مامسه وجب القضاء بكون ذلك موحا تنذر الفعل ، وإن يرى ما وراء الزجاج لأن الشعاع يتخذ فيه ويردده ، لأن خله على جهة الانعراج . وأعطه كظاهره في الصقالة ، فيتردد فيه الشعاع حتى يتخذ إلى ما وراءه . وجه مع ذلك ما يناسب الشعاع من الصفاء . وذلك لا يمنع من رؤية ما وراءه . ويوافق سائر ما يستلزم ويوجب من الأحكام الكثيرة . قول القدر ذلك فيما ذكرناه من كون المجاب والسر . نعم من رؤية .

وأما ما ذكره من أن الرقة لو كانت منها من رؤية لم يصح أن يرى الممان تلك . ولا صح من الأنبياء رؤية / اللانسة ، ولا صح أن يرى بعضهم / ١٨٠ - ١٨١ . هذا . فقد يد من قبل أن الرقة إنما تكون منها من الرؤية إذا كان لائق ضعيف الشعاع ، فما إذا كثر شعاعه وقوى حركه في ذلك في أنه يصح أن يرى به مجرى



كثافته، والمعاين عنده بأنه يرى تلك لأن الله تعالى هو شاع عسره .  
وكذلك القول في الأبياء وفي رؤية بعضهم لبعض . وذلك أنه سبحانه تعالى  
شاع أنصارنا أيضا لرأيهم . وإنما لا يصح أن يكون تلك الشعاع تأثير في رؤية  
الكثير لأن هذا القدر من الشعاع يكفي في رؤيته دون . يكفى في رؤية الرقيق .  
وقد يبا أنه لا يمتنع في البصر أن يختلف حاله في كونه آلة يفسد خلاف حال  
المرئيات ، فلا وجه لإعادته .

وقد بينا من قبل أن ما هو في خلاف جهة محاذات يقع عليه رؤية الآلة  
نفسه ، وإن لم يقع علينا ذلك المراتة على وجه مخصوص ، وذلك لا يخرج من  
أن يكون معامع هذه المراتة ، فإذا صح ذلك على القول بأن الذي لا يقع عليه  
عليه رؤية مالا نراه من بعد ورفيق ومحجوب وكان في غير جهة محاذات الأحوال  
فما هذه سبيله ، أنه لا يخلق على مسرى جهة الرؤية له ، لأن قد بينا أن الذي  
لأجله ما ر ذلك ما ذكرناه من ما .

على أن قد بينا أن الرائي لا يرى رؤية في عينه ، وذلك على إطلاق هذا  
القول ، وقد أنه لا يرى رؤية حقيقة حيث إذا ارتفعت الموجة ، ذلك على أن  
القول بذلك يؤدي إلى كل جهته بأن تجوز في كل مالا نراه ، لأنه لا يرى عند  
رؤيته ، ولو خلقت في عيوننا رؤيته ، وذلك يوجب التمس ما يصح أن يراه  
بشعاع ذلك فيه ، وما يصح منا فعله بما يمتنع علينا في كل وجه ، فلا وجه لإعادته .

ولا يصح القول بأن لا يرى البعيد والرفيق والمحجوب بوجود حد رؤية  
في عينه ، لأن الرؤية إذا لم تكن معى فإن لا يكون له مدلولي . وامتنت  
أنها معى لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن هذا ضدا ، لأن مما كان لا يصح عليه الضد .  
لأن تجوز بقاء يؤدي إلى أحد أمرين فإما أن يتعلق بخصيص أو أن

لا يتعلق بها . ولذلك امتنع شيخنا أبو علي رحمه الله من جواز البقاء عليها . فإذا  
لم يصح أن يتعلق . فيجب أن تبقى من غير ضده . فمن أين أن لها هذا . لا سيما وقد علم  
أن لا حال يظل يجرى بجرى المقاد السكونا راثين ، ولو كان لها ضد لوجب أن  
تعد الحال الموجبة عنه كوجدتها الحال الموحدة عن الرؤية . على أنه لو كان لها ضد  
لأدى القول به إلى ما ذكرناه من الجبهات بأن يقال في كل مالا نراه على كل  
وجه إنما لا نراه لوجود ضد الرؤية . ولأدى إلى تجوز رؤية المرئيات بكل جهة ،  
في كل حال وفي جهة ، وبذلك لا نراه بذلك لوجود ضد الرؤية . وفي هذا  
من العبد . قدما من قبل .

وأما قول من قبل إنما لا يرى مالا نراه بوجود آت على عين يقع من رؤيته  
فلفظ : لأن ادعاء آت في مجبولة لا يصح في ذلك / . كما لا يصح  
دعاء : من يجوز . وهذا القول يؤدي إلى الجبهات بأن يقال : إنما لم نر سائر  
مالا نراه من كل وجه لأنه مجبولة . وإنما لا يرى البعيد والمحجوب والرفيق  
لذلك . وإنما لا يرى البعيد والمحجوب والمحجوب والمحجوب والمحجوب والمحجوب  
وله ثم لم يرد هذه الآفة . بل يؤدي إلى تجوز القول بأنه مجبولة لأجلها لا يصح  
أن قدر على الجسم أو فعل الجسم . - لأن لا يصح اجتماع الجسم في مكانين .  
واجتماع السواد والبياض وما شاكله . فيجب التمس . ففده .

وأما قول من قبل إنما لا يرى مالا نراه لأنه شاء أن لا نراه . وأراد ذلك .  
فجمل ما يلزم عليه من الجبهات التي قدما ذكرها . وكيف يكون لشئته وإرادته تأثير  
في هذا الباب مع قيام الدلالة التي قدماها على أن ما يصح أن يراه يجب أن يراه .  
وكيف يصح أن يرى أن لا يرى والإرادة إنما تتعلق بشئ . على سبيل الحدوث .  
والرؤية ليست بشئ حدث . فكيف تتعلق الإرادة بغيره أو بشئ حال الرائي .

وأما الكلام في أنه لا يصح أن تكون رؤيتنا لما وراءه واستيعاب ما يتبع رؤيته بالمادة فظاهر : لأن ما يجري على طريقة واحدة ، لو صح كونه المادة ، لأدى أن يلتبس علينا الموجب بالطريقة العادية ، وإلى تجويز جسم عظيم بمحضه ٧ بـ ٧١/ وإن لم نره وإن كنا الآن نراه المادة ، ولو جرى / الله المادة بخلافه ما يتبع .

فكان يجب أن يجوز إخراج المادة في بعض الأوقات والأماكن على خلاف هذا توجه ، وذلك يؤدي إلى أن يجوز أن يكون في بعض الحالات في بعض الأوقات يرى الرائي ما بعد ، ويتبع عليه رؤية ما قرب ، ويرى مخموم ، ويرى الكفيف ، وما ليس به وبينه حجاب ، ويرى بأثر حواسه دون حاسة العين ، ويرى يده ، ويلزم عليه ما ذكرناه أيضا من الجهالات ، بحسب الحكماء .

وبعد فإن المادة إنما تستل في إحداث الأشياء أو عدمها ، وقد علم الرائي لا يرى برؤية ، ولا يخرج عن كونه ذاتيا بعد الرؤية ، فالقول أن « لا يراه » ما يتعلق بالمادة لا يصح على ما بيناه من قبل .

١٥ بـ ٧١/ علا فم بين « ذكره » من مخرج ، وهي كانت لا تصح على ما خالي لا يرى الآن ، وإن كان مرتبة في ذاته ، أو ليس المعلوم من حال الخلق أنه لا يدرك « عضو الحذر من غير غلة حادة » والمعلوم من حال الملائكة أنهم لا يدرك النار عند تعذيبها لأهل النار من غير غلة ، والمعلوم من حال الخلدش « لا يرى » النهار من غير غلة ، والنعامة تلعب الحجر فلا تلهي « يدرك » من غير غلة ، والمعلوم من حال المرأة أي طب لما طلعت النبي صلى الله عليه وآله تنبؤ به ، وصارت إلى الموضع الذي كان فيه صلى الله عليه وآله وأبو بكر رجه الله حاشا أنها لما نره عليه السلام ورأته « إنما ذكر » من غير غلة ، فإذا صح ذلك في جملة ما ذكرناه ، فكذلك يجب أن يصح في القديم سبحانه . قبل له « إن جميع ما ذكره لما وراءه ولم يدركه نفس مستوية »

فما انصو الحذر قلنا قول إنه لا يدرك به ، وكيف لا يدرك به ويجد بعدد الآلام خادعة فيه عند زوال الحذر ، ويجد الحرارة والبرودة به ، وإنما يضعف الإدراك به الملامسة أجزاء لأحياء فيها لصفحة العضو ، فيقتصر إدراكه عن الإدراك بالعضو السليم ، وهذا أمر معقول لا يمكن دفعه .

وأما الملائكة التي تعذب أهل النار قلنا قول إنهم لا يدركون حرارة النار من حساسهم لخلقها ، بل قول إنه تعالى يمنع من وصول النار إليهم ، فذلك لا يدركون منها ما يدركه أهل النار ، وإن كان لا يمنع وصول اليسير منها إليهم ، ويخلق الله لهم الشهوة لها ، وذلك يصح عند أبي هاشم رحمه الله لأنه يجوز في الشيء الواحد أن يكون ثوابا للثواب من وجه وعقابا للعقاب من وجه آخر .

وأما النعامة فإنما صح فيها أن تلعب الحجر لأن في فيها وحلقها من الرطوبة ما يوجب إحداث النار التي في الحجر ، ولذلك لو ابتليت الحديد الذي أحق الحاصل الشديد لآلها ذلك ، لأن القدر الذي في حلقها وفيها من الرطوبة لا يؤثر في إطفائه ، فقد ثبت أنها تدرك حرارة النار وإن لم تؤثر فيها على وجه دون وجه .

وأما الحفظة فقد بينا أنها لا تراهم لغة أجسامهم ، وبيننا أن الملائكة يرهم إذا قوى شعاع عينه ، واستوفينا الكلام فيه .

١٦ بـ ٧١/ من الخرافة تصد بها المصنف من « أنه » « بل غير لائق للموضوع » والأصح هو أنه « » وهو عملية تستبين الحديد بطلاق القول

وأما ما روي عن امرأة أبي هب من أنها حين أنزل الله تعالى : <sup>(١)</sup> « ما رأت حجة المطب » <sup>(٢)</sup> صارت إلى الموضع الذي كان فيه صلى الله عليه وآله وسلم ، فذكر جالس فرأته ولم تراه عليه السلام ، حتى سألت أبا بكر ربه الله وقالت : يا لورأيت زعمت <sup>(٣)</sup> بهذا الخبر ، فأنزل الله تعالى : <sup>(٤)</sup> « ما رأت حجة المطب » <sup>(٥)</sup> فبعض الموانع الملقولة من حجة أو كيد أو عجز عن التخلي ، من رؤية المرتبات .

فقد سقط كل ما سأل عنه ، ونبت أن إنما لا نراه حل وعز الآن لأنه في ذاته لا يرى ، وكل ما ذكرناه من الموانع فإنما يصح أن يمنع الرائي من اختصاصه بأنه يرى بحاسة ، فذلك لم يصح أن يكون من الرائي لنفسه ، ولذلك قد إن المعلوم ، لما لم نره لأمر يرجع إليه ، وجب أن يكون حال الرائي كالم فيه ينساوي .

دليل آخر .

وقد استدل أبو هاشم رحمه الله على أنه جل وعز لا يرى بأنه لورق لوجب أن يرى على أخص أوصافه ، لأن الرؤية تتعلق بالمرق على أخص أوصافه وقد دللنا على ذلك من قبل ، وبيننا أن سائر الإدراكات هذه حالها أنما تتعلق بالشئ على أخص أوصافه ، ولورأيتاه كذلك لوجب أن نراه قديما ، أما قدرا حيا لأن هذه الصفات هي أخص أوصافه ، ولورأيتاه كذلك لوجب أن نرى كل ما شاركه في هذه الصفات ، وفي استحالة ذلك دلالة على أنه لا يصح أن يرى ، إذ القول بصحة رؤيته يؤدي إلى ما ذكرناه .

(١) سورة المدثر الآية ١٠ .

(٢) في نسخة دار الكتب المصرية : رستم .

من قبل ، إن كونه قديما يستحيل دمجها تحت الرؤية ، لأن الرؤية تناول الشئ على ما هو في حاله ، وكون القديم قديما ينفي أنه لا أول لوجوده ، وذلك لا يستحيل أن يكون الرؤية له ، قيل له : ثم ما ردت في الدلالة على أنه لا يصح أن يرى من حيث كان قديما كان أكد في الدلالة التي قدمناها ، لأننا نباه على أنه لا يستحيل أن يرى من حيث كان قديما ، فيجب أن يستحيل أن يرى أصلا ، وذلك لا ينز إلا بأن نبين استحالة رؤيته له من حيث كان قديما ، فكذلك ردت في الدلالة عليه ، دأنا كيدا ووضوحا ، فكيف يصح الظن به في الدليل .

من قبل ، إنما نراه تعالى من حيث كان موجودا لنفسه ، وقادرا أو عالما وحيا لنفسه ، فالرؤية تناول كيفية استحقاقه لهذه الصفات ، ولا تناول نفس الصفات ، فكيف يجب من حيث قلنا أنه يرى جل وعز على هذه الصفات أن يرى الواحد ما عليها ، قيل له : إن الرؤية لا تتعلق بالشيء وإنما تتعلق بما يخص به الذات من الأحوال ، فكيف يصح أن يقال إننا أدركناه تعالى من حيث كان موجودا لنفسه ، ومن حيث استحقاق هذه الصفات على خلاف الوجه الذي استحققتها ، والوجه الذي تستحق عليها الصفات ، وما يجري مجرى النقي لا مدخل للإدراك فيه ، فقد صح أنه لورق يرى على هذه الصفات ، وذلك ٧٢/ ٧٣ ب

بوجه أن يرى ما حدث عليها أيضا ، وذلك ما صح العباد .

والذي يمكن أن يقال في هذه الدلالة أنه تعالى لورق لوجب أن يرى على ما هو عليه في ذاته من الخال التي لاختصاصه بها وجب أن يستحق كونه قديما ، أما قدرا حيا لنفسه ، لأن تلك الصفة هي أخص أوصافه ، ولا تحصل له ولا وهو موجود ، ولا يجوز أن يرى الواقع الشئ إلا على الصفة التي تبين بها .

من غيره دون الصفة التي يشاركه فيها ما خالفه . يبين ذلك سائر المدركات ، لأن لا ندركها على اختلافها في أجناسها إلا على ما تختص به من الصفات وتبين به من غيره . وإذا قال القائل بذلك لم يمكن بيان صده بأن يقال فمكان يجب أن يرى الواحد منا على تلك الصفة لأنه يستحيل أن يختص بها . ويفارق حاله جل وعز في ذلك لو كان مرتباً حال الجوهر والسواد والذين ندركهما على ما يختصان به في حال الوجود دون ما هما عليه في حال النعدم . لأن ذلك وجب فيها من حيث صح عدمها ، فلا يصح أن راعيا على الصفة التي تحصل عليه في النعدم ، ونراهما على ما يختصان به في حال الوجود ، والتقديم تعالى يستحيل عدمه ، فالصفة الذاتية التي لا اختصاص بها استحق كونه قديماً قادراً عالماً حياً ، و أنها لا تحصل إلا وهو موجود ، كسائر الصفات ، وتختص بأنه يرى بها من غيره لا كيفية استحقاقه ، فيجب لو رى أن يرى على هذا الوجه .

٧٢ بـ ٧٣ / ولا يصح أن يقال / لأنه متى رى على ما هو عليه في ذاته يجب أن يدرك على سائر صفاته التي يستحقها لما هو عليه في ذاته ، لأن الرؤية تقول الشيء على الصفة التي بها يبين من غيره ، وسائر صفاته لا يقع بها معنى لإمكانه ، وبن استحقاقها على خلاف الوجه الذي يستحقها غيره ، وذلك وجب أن يرى لو رى على هذه الصفة .

وليس لأحد أن يقول . إذا كان عندكم أن سائر المدركات تدرك على الحال التي نجس لها عما هي عليه في ذاتها . فتروا مثله في القديم . وذلك يوجب صحة ما اعتدناه ، وذلك لأن سائر المدركات صح فيها ذلك ، لأن ما تختص به لما هي عليه في ذاتها في أنها تبين به مما خالفها بمنزلة الصفة الذاتية ، وتختص بأنها تحصل في حال الوجود ، فلذلك أدركت على هذه الصفة وليس كذلك حال القديم

جل وعز . لأن الصفة التي بها يبين مما يخالف هي ما هو عليه في ذاته دون ما يستحقه من كونه قديماً قادراً عالماً حياً ، وإنما يبين من سائر الموصوفات لاختصاصه بأنه يستحق هذه الصفات على وجوده مخصوصة لا مدخل للإدراك فيها . فندرج ما قلناه في هذا الباب .

دليل آخر

وقد استدل سبحانه أبو عبد الله <sup>(ع)</sup> رحمه الله تعالى بذلك بأن قال لو كان سبحانه مرتباً وجب أن يكون من أجناس المراتب في الشاهد ، لأن المراتب في الشاهد أجناس مخصوصة لا يدخل فيها ما ليس منها . ولا يخرج منها / ٧٣ بـ ٧٣ ب ما هو مب . فهي في كونها مرتبة كالجنس الواحد ، كما أن السموات أجناس مخصوصة لا يدخل فيها ما ليس من جسم . ولا يخرج منها ما هو منها . وكذلك القول في المذوقات والمشروبات ، فكما أن قالنا لو قال إنه تعالى مسوم لا تسمى قوله أن يكون من جنس السموات . ولو قال إنه مذوق مشوم لا تسمى قوله . من جنس الطعوم والأرايح . فكذلك إذا قال إنه مرتب لزمه أن يكون من جنس المراتب . فإذا استحال كونه من جنسها ، لأن ذلك يوجب كونه جوهر أو عرضاً ، ويوجب حدوثه ، فيجب القضاء بأنه ليس يرى أصلاً .

فإن قيل إذا جاز كونه ساقى معلوم . وإن لم يكن من جنس المعلومات ، فلا جاز كونه مرتباً وإن لم يكن من جنس المراتب . قيل له : إن المعلومات يستلزمها خاص مخصوصة تجري من حيث كانت معلومة تجري الشيء . لم أحد ، لأنه لا شيء . إلا يصح أن يمد على اختلاف أحواله . ولم يستحق كونه ناسقاً

(١) في نسخة دار الكتب المصرية : أبو جل



إلا ويصح أن يدرك متى حصل على توجه الذي من جهة ، فلا يجوز عدم إثبات  
جس يدرك لا يصح أن يدرك ، ولا ثبت ما هو من جهة إلا أن يدرك كونه  
مدركا ، فالدلالة لا تتعرض عليهم من عدم التوجه .

وقد قلنا سبعا أنه عشر وجهات أن وصف المراتب أنه مرن لا يوجب  
تجنب ، لأن الأشياء المختلفة تشترك في هذه الصفة نحو الحب والكره ، والنحو الخركه  
والكون ، والاجتماع والافتراق ، على طريقة شيخنا أبي علي رحمه الله ، فلا يجب  
كونه تعالى من جس المراتب لو كان مرنا ، كما لا يجب كون المرن البشري  
من جس المراتب الخس من حيث شارك في أنه مرن ، وكلا يجب كون  
اللون من جس الجوهر من حيث شارك في أنه مرن ، بين ذلك ان الصفة التي  
ليكون هذه المراتب عليها تختلف ، فهي كل جس منها على ما يخص به  
نفسه ، هي وإن اشتركت في أنها مرنة ، فقد فترقت في الصفات التي  
تناولها الرؤية ، وافتراقها بها يوجب كونها مختلفة لأجس ، فكوب مرنة  
لا يوجب تجانسها لفظا ولا معنى ، فكيف يقال به تعالى لو كان مرنا  
لوجب كونه من أجاس المراتب ، وما لم يدع قول إلا خبره من قول به من  
وعز إذا كان معلوما فيجب كونه من أجاس المعلومات ؟

١٥

٧٥ - ٧٥ ب / فإن قيل على هذا المصلح ليس الألوان ، وإن ، اختلفت وتضادت ،  
قد قلتم إنها تشترك في كونها مرنة حتى قلتم إنه لا يمتنع أن يكون في التدور  
لون مخالف لهذه الألوان ، وقلتم إنه يجب أن يكون مرنا كفه الألوان ، فلا  
قلتم إن المراتب ، وإن اختلفت أجاسها ، أنها في حكم الجس الواحد كما فتوه .  
في الألوان ؟ قبل له : إن هذه الألوان متضادة أو متماثلة ، فالتماثل منها يجب كون  
جميعه مرنا لأن الشيء إذا كان مرنا وحب في كل ما جازفه أن يكون مرنا ،

لأن رؤيته تدور الشيء على أحسن أوصافه ، وقد ثبت أن اللون لا ينفق  
لونه إلا أن يخلطه في محله ، ويصير به له هيئة بالعكس مما كان له ،  
وذلك يقتضي أنه مرنا ، هذا الدليل نوحته في جبهته أن يكون مرنا ،  
وإن كان مداه محله ينقص ، وليس كذلك حال سائر المراتب ، لأنه لم يحصل  
فيها ما يوجب كونها من حيث كانت مرنة في حكم الجس الواحد ، فغير متنع  
إثبات مرنى هو عارلا يكون من حسيها .

وليس لأحد أن يقول : حالتم إن مداه المراتب ، من حيث أدركت بحاسة  
واحدة ، بل أن تجري مجرى الجس الواحد ، فيجب أن يكون كل مرنى  
تلك الحاسة دخلا في جسيها ، لأنها من حيث تناولها خاصة الواحدة بمنزلة  
الجس واحد ، وذلك لأن تناول الخاصة الواحدة ها ، إذا لم يوجب كون بعضه  
من جس بعض ، فكيف يجري في مرنى آخر لو تناوله هذه / الخاصة أن يكون ٧٥ ب - ٧٦ :  
من حسيها ، فكيف تكشف هذه الجهة ما يمكن صفة هذا الدليل ، وما يمكن  
أن يقال فيه .

فإنه تعالى لا يصح أن يدرك من جهة السمع والدوق والشم والنس

علاوة ذلك على أنه تعالى لا يصح أن يكون مرتكبا على شيء من  
السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع

والأصل في حرف الهمزة أن الهمزة لا يكون مرتكبا على شيء من  
السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع  
أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع  
أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع

والأصل في حرف الهمزة أن الهمزة لا يكون مرتكبا على شيء من  
السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع  
أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع  
أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع

وقال رحمه الله في جامع الصغائر من السموات والارض والارض  
والسموات والارض والسموات والارض والسموات والارض والسموات والارض

ويحصر في حق لوحه الذي يحصر عليه السموات والارض والسموات والارض  
فإنه تعالى لا يصح أن يدرك من جهة السمع والدوق والشم والنس

علاوة ذلك على أنه تعالى لا يصح أن يكون مرتكبا على شيء من  
السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع  
أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع

والأصل في حرف الهمزة أن الهمزة لا يكون مرتكبا على شيء من  
السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع  
أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع

والأصل في حرف الهمزة أن الهمزة لا يكون مرتكبا على شيء من  
السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع  
أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع

والأصل في حرف الهمزة أن الهمزة لا يكون مرتكبا على شيء من  
السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع  
أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع

والأصل في حرف الهمزة أن الهمزة لا يكون مرتكبا على شيء من  
السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع  
أو يكون مدركا على شيء من السمع أو يكون مدركا على شيء من السمع

حصل بها أو لم يحصل . فكذلك يصح أن يقول إنه سمع ذات الكلام حين  
تو ذات الكلام سواء . لأن من حق ذات الكلام أن تكون مسبوقة على كل  
وجه ، فكذلك لا يصح ما قلناه إن كان ذات التقديم تسبق في حقيقة .

وبذلك كفى ذات الكلام بسمع دور التقديم على . ولا بد من ذلك  
إن ذات التقديم بسمع . وكيف يصح أن يقال ذات المسبوق من قبله أنه لم يسمع  
من الكلام ما يسمع على وجه من لوجود .

على أن هذا القائل قد صرح بمراده فقال : كلامه في حقيقة لا يسمع .  
فانقضى هذا من قوله إن ذات التقديم جل وعز هو . . . . .  
ذلك في تصح أن يقال إن ذات أحداهما هو المسبوق / دون كلامه . وإن كان  
من قد الكلام لم يسمع ذات .

على أن المسبوق من هنا أن سمعه ولا يحتاج في معناه إلى صان شاع  
أو هو . . . . . ولذلك يدرك الواحد من الصوت في محله . ويقتضي ذلك أنه يسمع  
لحظة التي لم يحصل الصوت فيها مع السلامة . فإذا صح ذلك . . . . .  
مسبوقة . . . . . فلو لم يسمع الآن . . . . . فلو كان ذلك يقتضي ما في هذا القول .

على أن ذات التقديم لو كان مسبوقة لاستحال أن يسمع ذلك . لأنه لا تعلق  
الكلام بدائه على وجه يجب ذلك فيه . وإنما يقول إن ذلك لم يسمع  
من حيث يدركه . ويدرك محله بالحاسة الواحدة . فأي حدة . . . . .  
ولا إدراكا لأحدهما تعلق بإدراك الآخر حتى يخلط محل سمي . واحد مما يسمع  
من غيرهما أو يصحبه . والتقديم على لا تعلق لكلامه به على هذا الحد  
مكثف . . . . . بسم الله متكلم .

وأما من قال إن التقديم تعالى يصح أن يدركه . . . . . فليس من جعله

جل وعز . . . . . إذا فسله في العين كان رؤية في الأذن والشم والذوق .  
ولا يسمي حينئذ سم وذوقا . لأن الأسماء يحتاج فيها إلى السمع . فقلط عظيم  
ما ذلك عليه من قبل من أن الإدراك بهذه الحواس مختلف . وأن الإدراك  
بأحدها لا يصح أن يكون هو الإدراك بباقيها . صارت هذه الإدراكات . . . . .

في أنها مختلفة لو كانت معاني بمنزلة / الأجناس المختلفة . فكذلك لا يصح أن يسمع / ٧٧ ب - ١٧٨  
السواد ملعبا . فكذلك إدراك أحدهما لا يصح أن يكون إدراكا لآخر .  
فقد بينا أن تجوز هذا يؤدي إلى القول بأن اختصاص كل حاسة بما تختص به  
بالحدة . . . . . وما يلزم على ذلك من الجهالات . وأبطلنا قول من قال إنها يدرك  
الأشياء كلها من حيث الوجود أو الحدوث . وبيننا أنها تدرك على أنص أو ما فيها

على أن هذا القائل ليس من يقول . . . . . تعالى يرى . ويقول إن الرؤية بحد  
. . . . . في سائر الحواس يدركها . . . . . أن يرى منه أن يقول إنه تعالى يدرك  
من طريق الشئ . . . . . ويحجز أن يخلق الله ذلك المعنى في العين عند كنه .  
ولا يسمي رؤية . . . . . وليست أدنى ما الذي منه من إطلاق القول بأنه يسمع ويدرك  
لا على الوجه الذي يشتمل على المشتملات ويدرك سائر المدركات الأولى  
بأنه استمع من القول بأنه يضاف وليس بخلاف ما يقبل من ذلك في الشاهد .  
لأن ذلك خطأ عند كثير من الأمة . ويصح القول به عند أصحاب المطرات  
وكثير من المشو . كما أن القول بأنه يرى خطأ عند قوم وصوب عند آخرين .  
ولا يسمع ورد مصرحة بأنه سبحانه يرى الأبصار . كما لم يرد أنص العرج  
في الشم والذوق . . . . . لأن ما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال .  
تروون ريحا . مع أنه من أخبار الآحاد . فليس فيه تصريح بذكر البصر .

(١) في نسخة السكتة تحوكة الجنية : الإدراك .



ولا في كتاب / إذا جل وعز ذكر الرؤية، فكيف جمع . يعني أنه تعالى يرى نفسه بأنه يرى، أو ورد السبع . . . . . ذلك قوة يمد بها . . . . . كما أنها وذوقاً ولما أولت أقوى . . . . . التي بأن به هذا الرجل من يرون . . . . . الحول ويدعى في أنه بصورة ١ بل يجب أن يكون زائداً عليه لأني . . . . . رؤيته ومعانيه فقط . . . . . القتلى بعد أجاز ذلك . . . . . أجاز . . . . . يدرك على . . . . . الوجود . . . . . وإن كل باعتبار التسمية عند أعطى المعنى الذي يعيد كونه تعالى مدركاً من كل وجه . وهذا صنف من قائله . . . . . وخروج عن قول أهل . . . . . لأنه لا أحد منهم استبحر إطلاق ذلك . . . . . وإنما اختلف المتقدمون من بني التفسير في أنه يرى بالبصر أو لا يرى . . . . . فأما في غير هذا الوجه فلا خلاف فيه . فقد ثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يجوز أن يدرك بآثار الحواس كالأبصار . . . . .

## فصل

في أنه تعالى لا يدرك بالأبصار ولا يرى بها

اختلف الناس في ذلك :

فأما أهل العدل بأسرهم . . . . . والزيدية، والخوارج . . . . . وأكثر المرجئة، قائمون قالوا لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر . . . . . ولا يدرك به على وجه . . . . . لا الحجاب ومانع لكره لأن ذلك يستحيل .

وقالت طائفة من المشركين . . . . . وأصحاب الحديث . . . . . ومن ينصر عقائهم . . . . . إنه حل وعز يرى بالأبصار ويدرك بها . . . . . لكنهم اختلفوا من رؤيته / في الدنيا وأجازوا ذلك عليه في الآخرة . . . . . وامتدوا من أن يراه الكفار . . . . . وأجازوا أن يراه المؤمنون . . . . . وفيهم من فرق بين الرؤية والإدراك . . . . . فزعم أنه جل وعز لا يدرك بالبصر ويرى . . . . .

وحكى عن صفيان<sup>(١)</sup> . . . . . وغيره من المرجئة . . . . . أنه يجوز أن يرى جل وعز بالبصر من خلاف . . . . . رؤية العقول في الشاهد . . . . . وإن كان في أصحاب صفيان<sup>(٢)</sup> من يقول بغيره عنه .

وأما سائر من عروهم نهم . . . . . فإنه قال إنه تعالى يرى في المواد بحاسة واحدة . . . . . هذه أقوال من نقي التشبيه بزعمه وأجاز عليه الرؤية .

وأما هشام بن الحكم . . . . . وغيره من المجسمة . . . . . فإنهم يجوزون أن يرى في الحقيقة ويعبر<sup>(٣)</sup> الله تعالى عن قوهر عنوا كبيرا .

(١) في نسخة دار المكتبة المصرية : صديق .

(٢) و (٣) من نسخ المكتبة المتوكفية الخيرية ودار الكتب المصرية : صديق .

وقد بينا من قبل أن السكك في رؤية عرض عن السكك في عرض  
 فلا وجه لسكك هذه الطائفة في الرؤية ، لأنه لو كانت فيه عين ، لكانت  
 لوجب أن يرى لا محالة ، وإنما تنكح في رؤية حد ذاته ، لأنه على أنه  
 عالم ليس يحسم ولا عرض ، ونحن على ما ذهب إليه ، من أن رؤية  
 الشيء ، سببه ، والمدعى من ذلك أن السكك في رؤية عرض ، حجب  
 مورد الله ومثبت .

دليل

بعد ما عرفت في أن لا يرى الله على وجهه ، لأنه لا يرى  
 من أنه تعالى ليس يرى ، لأن قد بينا أنه إن لم يره في هذه الآفة ،  
 ٧٥ / وعوض / بل لأنه في ذاته لا يرى ، كما أن الله تعالى لا يرى  
 لا لاف للسكك في ذاته لا يرى ، وإنما صبح به في الخلافة ، لأنه لا يرى  
 سببه ، أنه يستحيل أن يرى في ذاته ، فحجب أن يرى الله من أن لا يصح  
 ، ليس لأنه ، ولا يستحيل ، لأنه لا يصح أن يرى ، بصره ، يستحيل أن  
 ، في عينه ، كما لا يصح أن يرى ، فحجب أن يكون معه ، في عينه .  
 دليل آخر

وإذا بدل على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار ، البصر لا يصح أن يرى  
 ، إلا ما كان مقابلاً له ، أو في حكمه ، فلهذا خص بذلك صبح أن يرى  
 البصر ، وما خرج منه لا يصح أن يرى به ، وهذا الشرط في أنه واجب فيها  
 صبح أن يرى ، البصر بقوله من البصر في أنه شرط واجب في الرؤية ،  
 فلا فرق بين من قال في الرؤية ، البصر ، وبين من يرى به على خلافه ،  
 وإن وجدنا الأمر يجري على طريقه ، وحده في أن لا يرى به إلا كذا .

ومن من قال إن الرؤية من لا يحتاج في رؤية ما يراه إلى البصر ، وإن كان  
 لا يصح أن يرى على طريقة واحدة إلا ، ونحو ذلك يؤدي إلى كل جهالة  
 بأن يصر أن يتحرك ، وإن كان لا يتحرك على طريقة واحدة إلا عند وجود  
 حركة فيه ، أنه لا يحتاج في كونه متحركاً إليها ، وكذلك في السواد ، وإن لم  
 يتف إلا عند وجود شيء أو بعض أضداده على طريقة واحدة ، أنه لا يحتاج

في انتقاله إليه ، وكذلك العالم ، وإن كان يستحق الهم عند الظن ، وعند فعل / ٧٦ /  
 التقيح ، ولولا أنه يستحقه ، أن ذلك غير واجب كونه مستحقاً ، فإنما حسن  
 بالعادة ، ، أدى من الأقويل إلى هذه الجهالات التي هي أصول الأدلة  
 وجب معناه .

فمن قيل : وما الدليل على أن ما ذكرناه شرط في رؤية ما نرونه ؟ قيل  
 له : لأننا نجد البصر والنور المطال فيه ، إذا كان مقابلاً لنا ، يصح أن نراه ، وإذا  
 أنما نراه لم يصح أن نراه ، نعم أن ما لم يصح أن نراه حروجه من أن يكون  
 مقابلاً لنا ، فإنه صبح أن نراه دخوله في هذه القضية ، لأنه لم يصح لهذا المرئي ،  
 ولا ما نحن بصدده ما ذكرناه ، فيجب أن يكون هو الفاعل في ما صبح أن نراه  
 عند رؤيته ، ، ونفسه عالم بصبح أن نراه .

ومن قيل : نسمة برون وبحوكم في الرؤية ، وإن لم تكن مقابلة للبصر ،  
 ونرون من البصر في المرأة ، وإن لم يصح أن يكون مقابلاً لنفسه ، وذلك يمتثل  
 ، اعتمادهم : قيل له : إن الرؤية متناوذة وبصره في المرأة إنما وآها لأنها في  
 حكم المقابلين له ، لأن المرأة نصير آلة له ، فهي كأنها عينه فيما يرى بها ، فما قابلها  
 ، إذن في هذا الحكم كأنه مقابل لعينه ، فلذلك صبح أن يرى وجهه وبصره على  
 هذه الطريقة .



ذلك الحجة على خلاف هذه التوجه، معقولة أي خصي حداد في « قد  
 ذلك من قبل على أنه لا يصح أن « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 فإن قيل : خلافاً لما مره من أن « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 ماضٍ، فإنه لا بد من أن « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 أن يكون لا ينشأ إلا من « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 الإضافة، وهو معبر عنه بأن « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 معناه، وعلى ما مره من أن « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 منه، وهو يتضح على ما مره من أن « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 القول فيه.

فإن قيل : خلافاً لما مره من أن « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 لا يمكن، لأنه من غير « قد » لا يصح أن « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 بكلام الذي فهمناه إلا بخلافه على أن لا نراه « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 فأما ما لأجل لا يرى في ذاته قد قد القول فيه.

وعد : « قد » تدل على « قد » بل على « قد » بل على « قد »  
 ولا يصح في حد ذاته أن يحصل التمعن بحيث ليس « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 ولا يمكن يصلح أن يكون به « قد » تدل على « قد » بل على « قد »  
 هذا الشرط، فثبت أنه لا يصح على كل وجه.

دليل آخر

« قد » تدل على « قد » بل على « قد » بل على « قد »  
 لأجل وهو يدرك لأجل وهو الطيف الطير « قد » تدل على « قد » بل على « قد »

١٢٦ سورة الأنعام آية ١٠٠

وقد عرفت أن الإدراك إذا قرن بالبصر فإدراكه رؤية البصر، وإن كان إذا  
 أطلق فقد يستعمل بمعنى « قد » يقال : أدرك الغلام إذا بلغ، وأدركت  
 الثمرة « قد » تضجعت، وأدرك فلان فلاناً إذا خفي، وقال سبحانه : « قد » إذا  
 أدرك الفرق « قد » يعني لغة الفرق، و « قال أصحاب موسى إنا لمدركون »  
 يعني المدركون، وقد يقال عند الإطلاق أدركت الحرارة والبرودة « قد » وأدركت  
 الصوت، وكل ذلك إنما يصح إذا لم يقرب بالبصر، ومضى قرن به زال الاحتمال  
 عنه، فاحتمس فائدة واحدة وهي الرؤية بالبصر، فإذا صح ذلك فيجب أن  
 يكون قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » في باب الدلالة على أنه لا يرى بمنزلة  
 قوله تعالى : لا تراه الأبصار.

فإن قيل : وقد قلتم إن الإدراك بالبصر / والرؤية بالبصر يغنيان فائدة / ٨٢-٨٢ ب  
 واحدة، قيل : إن الرجوع في أن فائدة السكنتين سواء إلى الاستعمال، وقد  
 وجد « لا ينصون » بينهما في الاستعمال على وجه، فشكل شيء، يوصف الإنسان  
 أنه أدركه بصره يوصف بأنه رآه بصره، وكل ما يوصف بأنه رآه بصره  
 يوصف بأنه أدركه بصره، وما امتنع استعمال أحدهما فيه على الحقيقة لا يستعمل  
 الآخر فيه، فيجب صحة ما قلناه، ولهذا استشهد شيخنا رحمه الله بقول أهل  
 اللغة : أدركت بصرى شخصاً، ورأيت بصرى شخصاً، وأصبت بصرى  
 شخصاً، وأن أهل اللغة إذا لم تفرق في الاستعمال بين جميع ذلك علم  
 تساوي نواتجها.

فإن قيل : فأنتم قد فصلتم بين هذه الألفاظ فأحلتم أن يقال في الله تعالى

(١) في نسخة دار الكتب المصرية : وأدركت الثمرة وبذلك.

(٢) سورة يونس : آية ٩٠.

(٣) سورة الشعراء : آية ٦٦.

إليه يحس ، وإن جوزتم أن يوصف بأنه يرى ويدرك ، وذلك يطل مشهادكم به قبل له : إن قولنا ( يحس ) يفيد <sup>(١)</sup> من فائدة قولنا ( يدرك بصره ) ، لأنه يفيد الإدراك بالحاسة ، فذلك لا يستعمله في الله تعالى لأنه جل وعز ليس ممن يرى بالحواس ، وذلك لا يمنع من تسوية فوائدها إذا اشتملت في الواحد منا ، وهو الذي قصدته الشيوخ ، فلا معترض على قوله بما ذكرناه .

فإن قيل : إنما ندعى أن الإدراك بالبصر ليس هو الرؤية بالبصر ، وأنه تعالى إنما نعى أن يدرك بالبصر ، فليفت أن يرى ، فكيف يصح أن تستدلوا بالآية على أنه تعالى لا يرى ، قيل له : إنه لا حال / يطل للواحد منا إذا أدرك الشيء وراءه إلا حالة واحدة وهو كونه رائيًا له ، ومتى حصل بهذه الحال وصف بأنه مدرك بصره وراء بصره ، كما لا يمتنع له عند كونه عا ، شيء إلا حالة واحدة ، وإن وصف عند ذلك بأنه عا وعارف فلا فرق بين من جعل له بكونه مدركا لشيء بصره حالة رائدة على ما قلناه بكونه رائيًا وبين من قد قيل له أحوالا رائدة لا سبيل إلى معرفتها .

وبعد : فكأن يجب على هذا القول أن يجوز أن يدرك الشيء بأبصاره على وجهين لم يره بأبصاره ، أو يره بأبصاره ، وإن لم يدركه بأبصاره ، لأنه لا يصح أن يقال إن لأحد الأمرين تصدق الآخر على وجه لا يصح أن يحصل خالفًا له ، لأن ذلك يوجب التباسه بما لا يفيد إلا حالة واحدة .

وبعد : فلو ثبت ذلك من حاله ليدل على ما يقصد إليه من أن كل ما يستعمل أن تدركه بأبصارنا فيجب أن لا نراه بأبصارنا من حيث كانت الرؤية بالبصر لا تنفك من الإدراك بالبصر ، فإذا صح أن حال المدرك والرائي حالة واحدة ،

(١) في نسخة «هو ككذب الصرية : بعد إخراجها» .

وثبتت بما قدمناه من جهة الحق أنها يفيدان هذه الحالة ، فقد صبح الاستدلال بالآية على أنه تعالى لا يجوز أن يدرك بالأبصار ، ولا يرى بها .

فإن قيل : إنما ندعى أن الإدراك بالبصر ، وإن لم يكن بخلاف الرؤية بالبصر ، فهو رؤية بالبصر على وجه مخصوص ، وهو أن يرى الشيء من جميع جهاته فيصير الرائي له محيطًا به ، وبصير / البصر محيطًا به ، فلا يجب في كل ما لا يدرك بالبصر لاستعانة الجهات عليه أن لا يرى بالبصر ، كما أن الفهم والفتق ، لما كان على وجه ، لم يمنع أن يعلم ما لا يصح أن يفقه ويفهم ، فحجروا كون الآية دالة على أنه تعالى لا يدرك بالأبصار وإن كان يرى في الحقيقة ، قيل له : إن الأمر لم يكن على ما ذهبت لوجب أن لا يوصف الواحد منا بأنه يدرك بصره هذه الأجسام الحاضرة لنا ، لأنه لا يراها في وقت واحد من جميع الوجوه ، ولوجب أن لا يوصف في الحقيقة بأنه قد أدرك أقون بصره ، لأنه لا جهات له يرى عليها ، فإذا بطل ذلك ، وعلم أنه لا شيء يوصف الواحد منا بأنه يراه بصره إلا يوصف بأنه يدركه بصره على اختلاف أحواله ، فذلك يطل ما تعلق السائل به ، وإنما قلنا إن الفهم والفتق هو العلم بمعنى الكلام دون العلم بالأشخاص وسائر الأشياء من حيث ثبت أن الواحد منا يوصف في الحقيقة بأنه يعلم نفسه وكون السماء فوقه والأرض تحته وإن لم يوصف بأنه يفهما ويفقها ، فذلك جعلنا المستفاد بالفهم والفتق أنص من المستفاد بالعلم ، وليس كذلك حال الإدراك بالبصر والرؤية بالبصر لأنها يطردان في الاستعمال على سواء ، فبما بمنزلة وصفنا للعلم بأنه معرفة ، وقدرة بأنها قوة ، دون ما سأل السائل عنه .

فإن قيل : إنه سبحانه إنما نعى أن يحاط به بالبصر ، ودل بالآية على أنه / ٨٣-ب ٨٤-ب  
ليس يحس به ذلك فيه ، وهذا هو المقول من الإدراك بالبصر ، فكيف تدل

آية على أنه تعالى لا يرى ، قيل له : إن الإدراك في الحقيقة لا يستعمل حيث تستعمل الإحاطة ، ولا يقال أدركت الصور المادية ، والذرة من غير ، واليابس رجل ، والقدسوة رأس ، وغير مثبت الكواكب ، وإن كل محيط بذلك كله ، ولا يقال إن جسم أحاط بأسماء ، وإن قيل فيه أنه قد أدركت السموات ، فإذا كان عند الإطلاق لا يستعمل بمعنى الإحاطة ، فكيف به إذا قرن بالبصر ؟ وقد بينا أنه عند ذلك لا يختص إلا برؤية جسم ، وفي ذلك إسقاط هذا السؤال .

فلان قيل : حال وجودهم أن يكون على أن يدرك الأجسام ، ولم يرد في الرؤية ، وإنما أراد على إدراكها على سبيل إدراك الحرارة والبرودة ، ولذلك يصح أن يقال في زيد أنه أدركت بصره حرارة بين وبرودة ، فلا تكون الآية دالة على : استدلت بها عليه ، قيل له : إن إدراك الحرارة والبرودة لا يختص بالبصر ، لأن حكمه فيه وحكم سائر محال الحياة ، لا يختص ، فيجب حين الآية على ما يختص بالبصر بالإدراك ، دون ما يشترك به ، ولم ثبت أن ذلك يستعمل على ما سأل عنه السائل لم يثبت فيها اعتداده ، لأنه يجب أن تكون الآية على أنه لا يدرك بالأبصار على كل وجه يصح عليه الإدراك / بصر من جهة الرؤية ، ومن غير جهة الرؤية ، فكيف وما قدسما يقتضي أنه لا يختص بالبصر بالإدراك ، لا ويراد به ما يختص به دون ما يشترك به ، وهو الرؤية أو على هذه الطريقة تستعمل هذه اللفظة في اللغة ، ففي قول فأنه أدركت أدركت أدركت السموات ، لم يرد به إلا ما يختص الأذن به ، وكذلك إذا قال القائل أدركت سمرة أو أدركت بصره ، لم يرد به إلا الرؤية .

فلان قيل : إن الآية إنما تدل على أنه سبحانه لا يدركه الأبصار ، وليس في ذلك خلاف ، لأن البصر لا يدركه في الحقيقة ، وليس فيه دلالة على أن البصرين

لا يدركونه ، فكيف يصح عندك على ظاهرها : قيل له : إن البصر إذا أريد به الرؤية ، فالدلالة قد دللت على أن الذي لا يرى برؤية وعلى أن الرؤية في الحقيقة ، فلا يصح أن يكون هو المراد بالكلام ، وإن أريد به نفس الحاسة ، فلا يصح أن يكون هو المراد ، لأن البصر لا يصح أن يرى شيئاً البتة ، لأن ذلك يستحيل فيه شيء ، يرجع إليه ، فكيف لا يصح أن يرى البصر القديم تعالى ، فكذلك لا يصح أن يرى غيره ، فكيف يقال به تعالى إنما على أن يدركه البصر مع أن ذلك يستحيل فيه على كل وجه ، فكيف يصح صرف الآية إلى ذلك ، وقد تقدم تعالى بها ، ومعنى قوله على هذا الوجه ، يصح كونه مدعاً لثبته ، وكيف يصح حمله على هذا الوجه ، وقد اقتضى ظاهر الآية معنى / الحق ، وليس للبصر رؤية على : ولا يختص به يختص به ترى حتى يدرك حكمها ، فيجب أن حمله على أن المراد به إدراكه ببصر ، لأن هناك لا يختص به تجري تجري الإنسان ، ويصح أن يكون في الحكم كائن ، فلو أريد ذلك ، الآية صح صرف التي إليه .

وسد : فإن قيل : يتعلق حصوله بالحاسة عن الحاسة وعن ذي الحاسة لا يختلف ، لأن أهل اللغة لا يفرقون بين قول القائل : « يد فلان لا تكتب » (١) ، وبين قوله : « فلا لا تكتب يده » ، ولا يفرقون بين قول القائل : « رجل فلان في حاشية » ، وبين قوله : « فلان غير مدس برجه » ، ويخرجون كلا المثلين على أمر واحد ، فكيف يصح عند السائل أن يختص بين قوله سبحانه : « لا يدركه الأبصار » وبين قوله ثم قال : لا يدركه ببصر الإحصار ؟

ومن قيل : أنه تعالى في إدراكه جميع البصرين ، ولم ينف أن يدركه بعضهم ، وهم الغائبون على ما ذهب إليه ، فليس في الآية دلالة على ما ذهبتم إليه .

(١) في نسخة مكتبة غولايه الآية : فلا لا تكتب .

قيل له : إن نبي إدراك جميع البصيرين له يقتضى نفي ذلك في إيمانهم  
وإيمانهم ، كما أن إثباته فيه مدركا جميعهم يقتضى إثباته مدركا لآحادهم ،  
فكيف يصح أن ينفي أن يدركه جميع البصيرين ، ويثبت بغير مدركه ، وهل  
هذا إلا خص من قائله ١١

٨٥ / مذهب

١. فإن قيل : إنما سلم لكم أن المراد بالآية نفي الرؤية بالبصر على ما يستعمله ،
- فألقى تدفون به القول بأنه تعالى أراد نفي الرؤية في الدنيا دون الآخرة على
- ما ذهب إليه قيل له : إن شيخنا أبا علي رحمه الله أجاب عن ذلك بأن قال إنه
- تعالى قد نفي أن يدرك بالأبصار غيبا عاما من غير توقفت ، فيجب القطع على أن
- المراد به في كل حال ، ولا فرق بين من قال إنه أراد به في الدنيا دون الآخرة ،
- وبين من قال إنه أراد بذلك في بعض أوقات الدنيا دون بعض على ما ذهب
- إليه بعض من يقول بالحلول ، ولا فرق بين من قال ذلك في هذه الآية وبين من
- قال بمثله في سائر ما تمدح بغيره من نفسه ، نحو تمدحه بنبي السنة والنوم ، ونفي
- المصاحبة والولاء ، ونفي المثل ، فإذا وجب حمل ذلك أنجع على أن المراد به النفي
- في كل حال ، فكذلك القول فيما ذكرناه ، والمتمسك في الجواب عن ذلك أنه
- تعالى تمدح بنبي الإدراك عن نفسه وما كان فيه مدحا مما يرجع إلى ذاته ، وإثباته
- له لا يكون إلا قصدا ، وصفات النقص لا يجوز على التقديم سبحانه في الدنيا ولا في
- الآخرة ، فيجب أن لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة ، وأن لا يصح أن يكون
- المراد بالآية نفي في وقت دون وقت ، كما لا يصح أن يكون المراد بقوله ،
- « لا تأخذ منه ولا نوم »<sup>(١١)</sup> نفي ذلك في حال دون حال ، وإنما قلنا إن هذا
- هو المتمسك لأن قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار »<sup>(١٢)</sup> هو نفي الإدراك الإبصار

(١١) سورة البقرة : آية ٢٥٥ .

(١٢) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

عنه فقط ، وليس في ظاهر الكلام / نفي ذلك في كل حال ، فقدم الصوم فيه / ٨٥ ب - ٨٦ .  
لا يصح من جهة اللفظ ولا من جهة غوى اللفظ .

٢. فإن قيل قد اعتدلتهم في هذه الجلة على أنباء منها أنه تعالى تمدح بنبي الإدراك
- عن نفسه ، ومنها أن ما تمدح بغيره عن نفسه فيجب أن يكون في إثباته نقص .
٣. ومنها أن نفي الإدراك عن نفسه يرجع إلى ذاته لا إلى ما يجري مجرى النقص ،
- مدحا على ذلك أنجع لكم ما قصدتم إليه . قيل له : أما الذي يدل على أنه
- سبحانه تمدح بنبي الإدراك عن نفسه فافق الأئمة على ذلك لأن كل من تكلم
- في هذا الباب قال إنه تعالى تمدح بذلك ، وإنما استدلوا في كيفية تمدح الله عن وجل
- به : فثبت من قال : إنه تمدح بنبي الإدراك بهذه الحاسة ، وإن صح أن يرى
- بجاسة مدحة ، ومنهم من قال : إنه تمدح بنبي الإدراك وإن صح أن يرى
- وحمل الإدراك غير الرؤية ، ومنهم من قال : إنه تمدح بنبي الإحاطة عن نفسه ،
- ومنهم من قال : إنه تمدح بنبي الرؤية في الدنيا عن نفسه ، وإن صح أن يرى
- في الآخرة ، وقلنا : إنه تمدح بنبي الإدراك عن نفسه على كل حال ، فإذا ألغيت
- الأئمة على أنه تعالى قد امتدح بهذه الآية على ما ذكرناه ، فقد صبح بالإجماع
- ما ادعينا ، ثم يجب أن ننظر على نفي وجه يصح حمل التمدح بالآية عليه ، فنقول
١. إن المراد ، فإذا صح أن / تمدحه بنبي ما يرجع إلى ذاته لا يصح إلا ويثبت ذلك / ٨٦ ب - ٨٧ ب
- نقص ، ضد صح أنه لا يجوز أن يرى في الدنيا ولا في الآخرة .

ومما يوضح ذلك أن معنى الآية وعجزه غنى بها أنجع جارية مجرى المدح ،  
لأنه تعالى قال : « يدع السموات والأرض أي يكون له ولد وما تسكن له  
ساجدة ... »<sup>(١٣)</sup> أي قوله : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف

الخير<sup>(١)</sup> ، فيجب أن يكون جميع ما وصف به الله في هذه الآيات مدحا ، لأن مجرى جميع مجرى المدح ، يؤيد ذلك أن جماعة المسلمين يقولون عن الله تعالى ويمدحونه بغيرهم ، يأمرون بغيري ولا يرى ، وقد روي ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله أنه ذكره في جملة تحميدته ودعائه ، فإذا صح ذلك فيجب أن يكون مأخوذاً من قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »<sup>(٢)</sup> ، هو لا أنه فعل منه أنه مدح لم يحصل ما ذكرناه ثابته ومدحا .

فما قول من قال : إنه سبحانه مدح بنى الإدراك عن نفسه كما يشهد الملك بأنه لا يرى لأن كثرة رؤية الناس له كالاستدلال له ، فسقط من قوله يدل على أنه كان لا يعرف كيفية الاستدلال بهذه الآية ، وذلك أن ملك لا يشهد من رؤية من يشرف برؤيته ، أو يتبع به دين ودين ، وإنما يشهد عن رؤية من نصره رؤيته ، ولذلك لم يحصل من صفات الأنبياء صلوات الله عليهم الثبوت عن رؤية غيرهم لهم ، ولا يصح أن يكون ذلك مدحا في الملك ، ولا يكون مثله مدحا في الأنبياء ، وكيف يصح لعقل التعلق بذلك ، وإنما نحن نحصل الآية مدحا بنى الإدراك بالبصر لأنها تنبئ عن استعانة ذلك عيه ، فتمثله ذلك بما قالوه في الملك ، مع أن رؤيته تصح ، بيد ، ويجب على هذا القول أن يجوز أن يراه الأنبياء ، والصالحون وإن تمدح بنى رؤية غيرهم له كما قالوه في الملك .

وأما قلنا إنه تعالى تمدح في هذه الآية بنى أمر يرجع إلى ذاته ، فهو لأن مدحا بنى يرى ويستحيل ذلك فيه ، أو ثبت ذلك فيه ، أو يتلقى ، لا يتلقى بالفعل ولا ، حيا ، مختار ، فإذا صح ذلك ، وتمدح بنى وعز بأن الأفعال

(١) سورة الأنعام : آية ١٠٢  
(٢) سورة الأنعام : آية ١٠٣

لا تدركه ، فيجب أن يكون ذلك تمدحا بنى يرجع إلى ذاته ، فكأنه بنى وعز به بذات على أنه على حال معا يستحيل أن يرى ، كما أنه تعالى قد أنه بقوله : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم »<sup>(١)</sup> ، على أنه في ذاته يستحيل ذلك عليه ، وإذا صح ذلك وجب القضا بأن إثبات ذلك له يقتضي صفة نقص فيه ، وإذا اقتضى ذلك فيه ، وجب بنى ذلك عنه في كل حال .

فمن قيل : أليس تعالى تمدح بأنه يتفضل على عباده بالإحسان والإنعام والجلود والأفعال ، ولم يوجب بنى ذلك نقصا ، فلا حور ثم كونه متدحا بنى الإدراك ، البصر عن عيه ، وإن لم يوجب إثبات ذلك نقصا ، قيل له : بل التمدح بفعل التفضل بنى قبل فيه بنى فيه نقص يقتضي وجه التمدح به ، وخرج التفضل من كونه تمصلا زوايا يصح أن تمت متدحا على وجه يزيل معنى التمدح ، ولذلك قلنا بنى تمدحه فعل الثواب وما شاكه يقتضي أن يلحقه بنى ذلك نقص ، لأن من حق يوجب أن يستحق الثم بأن لا يمتنع ، وليس كذلك تمدح بنى الإدراك عن نفسه ، لأن ذلك لا يتلقى ، التفضل والأفعال أصلا .

فمن قيل : أليس عند شيخكم أبو علي رحمه الله يصح التمدح بفعل الإدراك لأن الإدراك عند موسى ، وصح أن يمدح أن لا يمتنع ، فيجب أن يجري التمدح وثبت ذلك وفيه مجرى التمدح بالأفعال على قوله : « هذا يوجب على مدحه أن لا يصح التعلق بظاهر الآية ، قيل له : به وجه أنه يحل أن لا يرى ما يصح أن يرى وأن لا يتحدث الرؤية في عين الواحد ، إذا كانت الحال هذه ، كما لا يجوز أن لا يتحدث الموت إذا غلبت بنية المولى ، ولا يجوز أن لا تتلقى حياته والحال هذه ، فمتى إذا كان الحال هذه يستحيل أن لا تحصل الرؤية فيه .

(١) سورة البقرة : آية ٢٥٥



يصح أن يرى . أو يحصل فيها يستحيل أن يرى ويجري مجرى . يستحيل رؤيته عندنا . فإذا صح ذلك زال الاعتراض بما ذكرناه على مذهبه .

فإن قيل : أليس تمدحه جل وعز بأنه حلیم ولا ترجس ذلك إلا إلى أنه لا يعاقب من عصاه . ولم يجب أن يكون إثباته سابقاً في الآخرة قصاً . يجوزوا أن يدرك في الآخرة بالأبصار ولا يكون ذلك تمصاً . وإن كان قد تمدح بأنه لا يدرك بالأبصار / قبله : إن وصفناه حل وعز بأنه حلیم فيبد أنه لم يضل العقاب على وجه هو متعجل بفضله . فإثباتنا إياه في الآخرة سابقاً لا يخرج من أن يكون غير متعجل بفضل العقاب . عزيمت له مدحه . بنفيه عنه على الوجه الذي مدحناه به . والحليم في الشاهد إنما يوصف بذلك لأنه لا يعاجل بالعقاب . متى لم يعاجل به وصف بذلك أمره أنه تركه أصلاً . والتارك للعقاب لم يوصف بأنه حلیم فتركه له . وإنما يوصف بذلك لأنه لم يتعجل بفضله . فليس لأحد أن يقول إن ما ذكر نحوه ليس هو المراد بوصف الحليم بأنه حلیم في الشاهد . هذا هو قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله . فأما شيخنا أبو علي رحمه الله فإنه يقول إن تمدحنا له بأنه حلیم هو تمدح بفضله ما يتأق وجوده وجود العقاب من الإنعام والصحة وما يجري مجراها . ويجري ذلك مجرى تمدحه بفضل الفضل . فالسكلام عنه ذائل من هذا الوجه . وإن كان الصحيح في وصف الحليم ما قدمناه أولاً .

واعلم أن الأصل فيما تمدح به القديم سبحانه . وفيما يمدح هو به . أنه على قسمين : أحدهما تمدح بأمر يرجع إلى إثبات الفضل بفضله . والثاني تمدح بما يرجع إلى ذاته .

ثم ينقسم كل واحد من القسمين على ضربين : فإتمدح به لأمر يرجع إلى

بفضل قد يكون تمدحاً بإثبات . وقد يكون تمدحاً بنفي . فإما هو تمدح بإثبات

بعض أمثاله على قسمين : أحدهما يقتضي فيه قصاً . وهو التمدح بفضل الواجب / ٨٨/ ٨٨ب  
من تمكين الشكف . والألفاف . وإزالة الغل . وإزالة من يستحق الثواب . إلى ما شاكله . وإنما قلنا ذلك فيه لأنه تمدح بفضل واجب . ومن حق الواجب أن يستحق الثم بأن لا يفعله من وجب عليه . فكذلك قلنا إن نفيه يقتضي النقص . لكنه يجب أن يشترط فيه فيقال إن نفيه في سائر الأحوال لا يقتضي ذلك فيه .

والضرب الثاني لتمدح بفضل الإحسان . وسائر ما يتفضل به في الدين والدنيا . هو ذلك لا يوجب النقص . لأن القول بأن نفيه يوجب قصاً يخرج من كونه تمصلاً . لأن الفضل ما للفضل أن يفعله . وله أن لا يفعله . فذلك لم يوجب نفي ذلك النقص . وإن كان متمدحاً بفضله .

وأما تمدحه بنفي الفضل فهو قسمين : أحدهما إثباته بوجوب النقص . وذلك نحو تمدحه بأنه لا يظلم الناس شيئاً . وما الله بظلام للعبيد . وإن إثبات ذلك يوجب نقص . تعالى عن ذلك . وإنما كان كذلك لأن من حق القبيح أن يستحق النقص بفضله . فلا يصح أن لا يكون إثباته قصاً . فذلك لا يخرج أن يضل جل وعز شيئاً من أفعاله . كما لا يخرج أن لا يضل من أوجباته .

والضرب الثاني لتمدحه بنفي ما يجري فيه مجرى الفضل . وذلك نحو

أن يمدح بأنه لا يعاقب الكافر والفسق لو تمدح بذلك . وإن كان لم يعاقبها كان ما يفعله عدلاً وحكمة . فإن إثباته يمدح بفضله من هذا القبيل لا يوجب النقص . لأن له أن يعاقب . كما أن له أن لا يعاقب . فهو في هذا الوجه بمنزلة

الفضل في أنه يستحق المدح بأن لا يفعله / ولا يستحق بفضله الثم . وإنما كان كذلك لأن الآلام المستحقة - إذا لم يفعله - صارت بمنزلة ابتداء اللذات . ولذلك

وفيه الإحباط والشك في بين التمس والغائب على هذا الوجه . ولذلك نقول في  
الظنوم بأنه إذا كان من أهل البرومة يصح أن يوجه عنه ما يستحق من الأمر من  
أن يجعل ذلك جزءاً من عقابه . وجب استقصاء كل جزء من العقاب ينزلة بعض  
جزء من القدر إليه . وبذلك يستحق الجزء من الدين وما في الحقوق المدح .  
كما يستحق مثله على العقاب المدح . عندئذ لم يزل ولا يعاقب الكفر  
والفساد وما عندهم لا يستحق المدح . وبين كان توصل بهو العيب لم يكن ذلك  
تعباً فيه . عندئذ أن الشيء وإن كانت في باب الأفعال يتساوى ولا يختلف .  
وهذه الطريقة أولى من طريقة من فصل بين الأمرين وحسن الشيء عند الإثبات .  
فإن المدح إذا كان الأمر يرجع إلى الذات . فإنه ينقسم إلى ثلثة  
أقسام المدح : إثبات في الحقيقة . والثاني مدح بما يجري مجرى الإثبات . والثالث  
مدح بما يجري مجرى النفي .

وأما المدح بما هو إثبات في الحقيقة . فكما جده أنه لا يوجد قدره . في ربي  
سائر ما يقيد وجوده . بين ذات إثبات في الحقيقة . ونفي ذلك بهو العيب .  
لأن من ذلك ينقسم عدده في حال وفي كل حال . وذلك يخرج من كونه قديماً  
ولا شيء . أدل على النقص ما يقيد فيه جراحه عن كونه قديماً .

وأما المدح بما يجري مجرى الإثبات . فكما جده أنه لا يوجد حتى سيج  
أصير لأن هذه الصفات أربع تغيب مدحه بما هو عليه في ذاته . وبني جميع ذلك  
يوجب النقص . لأن خروج من كونه عاماً وقدر أوجباً ومبهم . وبه يوجب  
فيه النقص .

فإن قيل : ليس القديم تعالى عند إيجاد الأجسام قد خرج عن أن يكون  
قديراً عليها عندئذ . ولا يرجع ذلك نفسه فيه . فكيف يصح ما ذكرناه ؟

قيل : إن وصف إياه عند إيجاد الأجسام بأنه لا يوصف بالقدره عليه إنما  
لا يوجب النقص . لأنه يقيد خروجه من كونه قادراً على شيء . بتجديد كونه  
مقدوراً . وإنما يلحق بثل هذا النقص من أنها عن خروجه من كونه قادراً على  
شيء . يصح كونه مقدوراً في نفسه ويصح مع ذلك كونه مقدوراً له . ولذلك لا يبد  
كونه تعالى غير موصوف بالقدره على أفعال العباد فضلاً عما استحاله كونها مقدورة  
له . ولا يبد كونه غير موصوف بالقدره على إيجاد الأجسام والألوان وما جرى  
مجريه منه نفس . لأن إياه جلتا ذلك مفيداً للنقص لما كانت الأجسام والألوان  
مقدورة في الحقيقة . وإنما لم يصح من الواحد ما أن يقدر عليهما الأمر يرجع إليه  
لا إلى جسم والآخر . وهو لأنه يقدر بقدره نحوه لا يصح أن يفعل بها الأجسام  
أو الألوان لا الأمر يرجع إلى جسمها . هذا القديم تعالى فإنما لا يصفه بالقدره  
نفي يعود ما قد أوجده من الأجسام . لا الأمر يرجع إليه . لكن نفي يرجع إليها  
وهو أنها لا يوجد . قد خرجت من أن يصح إيجادها . فلا يوجب وصفه بذلك  
فيه سعة نفس على وجه من الوجوه .

باب ١٩ -

قيل : يجب أن كان الأمر كما رخصته أن يكون وصف له إذا هو نفي  
الأجسام بأنه قادر على إيجادها ليس بصفة مدح . وإن كان وصفاً له أنه  
لا يوصف بالقدره عليها عند وجودها ليس بصفة نقص . قيل له : إنه إذا نفي  
الأجسام عند عباد بحيث يصح إيجادها . وإذا صح ذلك فيها . موصفاً له حل  
وعمر بأنه قادر على إيجادها في أنه مدح ينزلة وصفاً له أنه قادر على سائر  
ما صفة . بقدره عليه . وليس كذلك ما لا يصفه بالقدره عليه مما قد وجد .  
لأن ما له لم يصفه بذلك ليس هو الشيء . يرجع إليه . بل هو الأمر يرجع إليها .  
وهو استعالة وجودها .

فلذلك قلنا وصفاً لن يصفه بأنه غير قادر على الشيء إلى قسمين :

أحدهما يوجب النقص ، وهو أن يفيد هذه الصفة فيه كونه غير قادر على - هو  
مقدور له وأمثاله مقدور ، لأن ذلك يفيد أنه إنما لم يقدر عليه لأمر يرجع إليه  
لا إلى المقدور ، ومتى أفادت الصفة أن المقدور في نفسه يستحيل وجوده ،  
أو يستحيل كونه مقدوراً له ، وأن الحق إنما لم يوصف بالتقدرة عليه فذلك لا ينشئ  
يرجع إليه [ لم يفد ذلك فيه نقصاً ، فأنما كونه جل وعز غير مدرك لما لم يوجد  
من المدركات ، فإن ذلك لا يوجب فيه نقصاً ، لأنه إنما خرج من كونه مدركاً  
لما لا متعاقلة كونها مدركة له وهي مدومة ، لا لأمر يرجع إليه ، فخرق  
حاله ]<sup>(١)</sup> ومثاله بذلك ووصف أحداء عند غيبة المدرك عنه ، أنه لا يدرك ،  
٩٠ (١٥٠) ب / لأنه قد يخرج من أن يدركه مع كون / المدرك بالصفة التي يصح أن يدركه  
عليها لأمر يرجع إليه يقتضي فيه النقص ، وهو كونه ذاتاً بحاجة و رغبة  
بما إلى شروط لم تتكامل مع غيبة المدرك .

وأما وصفه بأنه يريد وكاره ، فإنه يجري مجرى المدح بالأفضال ،  
لأنه إنما يحصل مريداً وكارهاً لإرادة وكراهة بحسبها ، والقاضي له إليه  
أ هو القاضي إلى فعل المراد إذا كان المراد من صله والقاضي له إليها<sup>(٢)</sup> :  
هو صفة المراد إذا كان من غير صله ، لأنه إنما يريد الطاعات من فعلنا لاختصاصها  
بأننا نستوجب بفعلها الثواب ، ويكره القبائح منها لاختصاصها بأننا نستحق بفعلها  
العقاب فذلك فريد ونسكرة ، فلهذا قلنا إن ذلك يرجع إلى أنه في حكم  
المدح بالفعل .

(١) ما في الأصول سابط من صفة للمكينة التوكية الإيية ، ومثبت في نسخة دار الكتب  
الخرية .

(٢) ما في الأصول سابط من صفة للمكينة التوكية الإيية ، ومثبت في نسخة دار الكتب  
الخرية .

فإن المدح بما يجري مجرى النقص ، فإنه يجري على طريقة واحدة في أن إثباته  
لا يكون إلا نقصاً ، وذلك نحو تمدحه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم - وليس كذلك  
شيء - وينبغي للصاحبة والولد ، إلى ما شاكلة ، لأن كل ذلك يفيد أنه لما هو عليه  
في ذاته لا يصح عليه هذه الأمور - ومحتملها عليه تعبد كونه محدثاً ، لأن من حق  
السنه والنوم أن لا يصحان إلا على الجسم الذي يصح الفطور والاسترخاء عليه ،  
والصاحبة والولد لا يصحان إلا على الأجسام التي يصح معنى المناجعة عليها ومعنى  
الولادة ، ودخول الشيء ، وخروجه فيه ، وإثبات مثل أنه يقتضي فيه أنه ليس بقادر  
لنفسه ، وأن منه عن مراده يصح فقد بان أن إثبات جميع ما يمدح بنفسه من هذه  
الوجود يقتضي فيه النقص ، لأنه يوجب كونه جسماً ، أو خارجاً من كونه قادراً /  
٩١ (١٥١) ب / نفسه ، وفي ذلك إخراج له من كونه قدراً ، وفي إخراجها من كونه قدراً إبطال  
له وإبطال الخواص .

وإن تمدحه جل وعز بأنه لا يدرك بالأبصار ، فإنه يجري على هذا المنهاج .  
فإن إثباته لا يكون إلا نقصاً لأنه تمدح بنقص يرجع إلى ذاته ، فذلك واجب  
أن لا تدركه الأبصار على وجه من الوجود .

١٥ فإن قيل : إنما يصح قولكم إن إثبات ذلك نقص من ينتم الوجه الذي له  
مدح وصفه أنه لا تدركه الأبصار مدحاً ، وينتم أنه مدح على وجه يقتضي أن  
فيه نقص ، ومتى لم يثبتوا وجه المدح لم يتم ما ذكرتموه ، لأنه لا يصح لسبب القول  
بأنه سبحانه امتدح بذلك على وجه لا يخل . قيل له : إنه تعالى إذا ثبت أنه قد امتدح  
بذلك ، وعلم أن امتدحه لا يصح أن يكون باختياره من أو بالثناء فعل ، علم أنه  
٢٠ تمدح بأمر يرجع إلى ذاته ، وإذا صح ذلك ، وعلم أن ما لا يرى إنما لا يرى لأمر هو  
عليه لغوه لا يجوز خروجه عنه ، أو خروجه عن أن يكون بصفة ما يثبت بالدليل

أنه يرى ، ويستحيل في توجيهاً جلياً أن تتغير حاله ، كما أن مديري إنما يرى  
لاختصاصه بمجال هو عليه متى كان عليه وجب أن يرى ، وخروجه عنه يستحيل .

وهذا صريح ذلك ، عزائه في ذاته لا يصح أن تتغيره بالأصغر ، فإذا كان  
ما هو عليه في ذاته يجب ذلك فيه ، فيجب كما لا يتغير في ذاته عما هو عليه ،  
أن لا يختلف حاله في نفي الإدراك عنه ، وقد قيل إن وجه التدرج حدث أنه  
يستحيل / أن يرى سكونه قديماً ، لأن مديري الأصغر من شأنه أن يكون  
محدثاً ، لأنه لا يصح أن يرى الأصغر إلا ما أصبح كونه في جهة دون أخرى ،  
وما استحال ذلك عليه لا يصح أن يرى بالأصغر ، ولا نفس الظاهر من زيادة  
محدثاً لو كان مريئاً بالأصغر ، فيجب أن يكون في إدراكه البصر عنه بوجه  
المدح ، وإثباته بوجه النفس .

وليس لأحد أن يقول : أسلم الله في الإرادة والاعتقاد وغيرهما ،  
ولكن لا يمكن ذلك محدثاً طناً ، ولا إثباته نصاً ، فكيف يصح أن تقولوا في القديم  
على وعزائهم على الإدراك عنه بوجه المدح ، وإثباته بوجه النفس ،  
قبل أن يراه تعالى تدرج بأنه يرى ولا يرى ، وامتداده بجميع الأمرين بجمع  
فما سألته عنه ، كما أنه تعالى تدرج بين السنة والنوم عنه مع أنه حي ، فإنه تدرج  
بجميعهما ، فكما ليس لأحد أن يقول : ليس بين السنة والنوم عن الجاد لا يوجب  
المدح كما ذكرتموه في القديم ، لأن قولاً له : ليس الجاد على الصفة التي يكون القديم  
عليها امتدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، فكذلك الإرادة والاعتقاد إنما لا ترى  
لأمر يرجع إليهما ، والتقديم سبحانه ، مع أنه يصفه سائر الرائيين يرى ولا يرى .  
فقد بان بذلك من بين سائر الأشياء ، لأن سائر الأشياء على ضرب ثلاثة :  
منها ما يرى ويرى وهو الواحد طناً ، ومنها ما لا يرى ويرى وهو الأقوال .

• مع ما لا يرى ولا يرى وهو الإزادات ، والتقديم سبحانه ، قد احتس بأنه يرى ٩١ بـ ٩٢  
• لا يرى من بين سائر الأشياء . ٩٣ سورة في إحدى هاتين الصفتين لم يسم .  
• ووجه الذي تدرج عنه ، ونقط ذلك ما سأل عنه السائل .

وليس لأحد أن يقول : كيف يصح أن يتدرج بأنه يرى ولا يرى ، ويكون  
كلاً الأمرين بجمع عند مدحا ، ولا يكون كل واحد منهما مدحاً ، ولو جاز ذلك  
لما كان تدرجه بأنه علم قادر ولا تدرجه بأحد الأمرين . وذلك لأن المدح  
ذلك يختلف ، فله ما يكون مدحاً له بأمره ، وفيه ما يكون مدحاً له مع غيره .  
لا ترى أن وصفه بأنه موجود منفردة ليس بمدح لشاكلة الحديث إياه فيه  
ووصفه بأنه موجود لما يراد بمدح ، فكذلك لا يتبع أن يكون الوصف له بأنه  
يرى منفردة لا يكون مدحاً ، فإذا قرن إليه أنه يرى يكون مدحاً ، ولهذا يظهر  
عما يستحق من المدح على الأفعال أجمعاً

فقد صرح بهذه الحققة ، مع الاستدلال بقوله تعالى : لا تدركه الأبصار . ٩٤  
على أنه تعالى لا يرى .  
دليل آخر

• وقد سئل شيخنا رحمه الله عن أنه تعالى لا يرى بالأصغر بقوله تعالى  
في قصة موسى عليه السلام : « رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ بِكَ » (٩٥) ، وإجابته بأنه قوله :  
« لَنْ ارْنِي وَلَكِنْ نَظَرْتُ إِلَى حُلِيِّ قُلُوبِ اسْتَفْرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي » (٩٦)  
فمن أن يرى ، وأنكد ذلك أن عاده ، استمر ، الجواب : ثم جعله دكاً ، وبه ذلك  
عن أن رؤيته أنه لا يحد له عليه إياه ، بأمر وجد ضده على طريق التبعيد المشهور

(٩٥) سورة الأعراف ١٨٣

(٩٦) سورة الأحقاف ١٨٣

(٩٧) سورة الأعراف ١٨٣





ذلك كدركه . فما قلناه في الوجه الذي نصرناه أقوى من ذلك وما دلت عليه من  
الآتي التي ذكرناها .

وإن قال : كان موسى صلى الله عليه وسلم بأنه جلي وعز لا يجوز أن يعرف  
ضرورة مع التكليف وإن كان العقل يدل عليه ، قيل له : هذا يوجب كونه جاهلا  
ببعض ما يتصل بالديانات ، والعقل يدل عليه . ونحن جاز ذلك ليعرف منه في  
الرؤية ، لأن الجبل بأنه تعالى لا يرى ليس هو جهلا بالله في الحقيقة ، وإنما هو  
جهل بحال الرائي ، كما أن الجبل بأنه يعرف نفسه ضرورة مع التكليف ليس بجهل .  
وإن كان جهلا ببعض الأمور المتعلقة بالديانات .

فإن قالوا : يجوز أن لا يعرف موسى عليه السلام ذلك من جهة العقل ، لأنه  
من الأمور التي يصح أن تعلم سماعا ، فذلك صريح أن يسأله تعالى في قوله : يجوز  
أن يكون إنما سأله الرؤية على مذكراته وهو غير عاين به . لأنه مما يصح أن يعلم  
بالسمع ، وإن كان العقل قد دل عليه .

فإن قالوا : إنما سأله المعرفة ضرورة ، لأن ذلك مما لا يعلم بالسمع ، ولا يعلم  
للعقل فيه . قيل لهم : إن الدلالة قد دلت من جهة العقل على أن ذلك لا يصح مع  
التكليف ، فاذكرتموه سافرا . وقد ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله في الأسماء  
والصفات أن العلم بأنه تعالى مع التكليف لا يجوز أن يعرف باضطراب طريقة  
السمع ، فلذلك سأله موسى عليه السلام ، وهذا قائم قديما . وإلا فقوله وقوله  
شيخنا أبي هاشم رحمه الله آخره إن ذلك عقل ، ولذلك يقتضيان على أن أحدا من  
المكلفين لم يضطره الله تعالى إلى معرفته البتة /

وبعد : فقد بينا أنه لم يسأل الرؤية على وجه يقضي عن كونه غير عالم ، وإنما  
سأله على لسان قومه . وذلك مما يبطل ما سألوا عنه من أنه لا يجوز أن لا يعلم أن

الرؤية لا يجوز على الله تعالى لأن في ذلك تنفيرا .

وإن قيل : لو كان سأل ذلك على لسان قومه لم يصف السؤال إلى نفسه ، قلنا  
قول : « رب أنظر إليك » . وقال تعالى في الجواب : « لن تراني » .  
من ذلك على أنه سأل عن نفسه لا عن قومه . قيل له : إنه لا يمتنع أن يورد  
تعالى عن غيره المسئلة على سبيل الإضافة إليه . ويكون الحال في ذلك معقولا  
تقدم من المقدمات ، وعلى ذلك شخ أحدنا إلى غيره لغيره . فيقول له : أحب  
أن معني كيت وكيت . وأن غصو حتى فيه . ويجيب المشغول إليه : بأن  
قد فعلت ذلك لك ولك ، ويكون ذلك صحيحا ، وإن كان السؤال عن غيره .  
وإنما كان كذلك لأن السائل لغيره عن غيره تعرض له فيه تكفل بالمشقة لأجل  
غيره كما كان جهلا لأجل نفسه ، فتحقق بإضافة السؤال إلى نفسه اهتماما بذلك .  
وإن كان - لا عن غيره كاهتمامه إذا كان سائلا لنفسه

وإن قيل : كيف يصح مع علمه بأنه تعالى لا يجوز أن يرى أن يسأله ذلك  
مسئلة قومه . بوجاز ذلك لجاز أن يسأله عن سائر ما يحمله قومه من صفات  
له . فهو لا يضطره بحواجه حتى يسأله أن يكون له صاحبة وولد . ويكون  
مراد . ويكون جمعا . وإذا استحال ذلك وجب القضاء بثله في الرؤية . وبطل  
ما رجحه الآية عليه . قيل له : إنما يصح أن يسأل عن قومه ما إذا ورد الجواب / ٩٥ - ٩٥ ب  
عن الله تعالى فم يصح أن يعرفه . وذلك يصح في الرؤية ، لأن مع الجهل بأنه  
يرى أو لا يرى يصح أن يسأل الله تعالى حكيم . وأنه صادق في إخباره ، على ما سبق  
من بعد . مثل ذلك من هذا الوجه على سائر ما يصح أن يعرف من جهة  
السمع في أنه يصح له أن يسأل عن لسانهم لكي يرد الجواب على وجه نزول

أما [منه] عنه الشبه والشك . وليس كذلك سائر ما سألت عنه . لأن مع حجب  
 لا يصح أن يعلوه جل وعز حكما صادقا في إخباره . وإذا لم يصح شبه ذلك  
 كمن ورد الجواب عن الله تعالى . والحال هذه . لا يفيد . إلا يصح لموسى  
 صلى الله عليه أن يسأل عنه . لأنه في حكم الصمت إذا كان حجابا . ففارق  
 حال الرؤية حال التجسيم واتخاذ الصاحبة والولد .

وقد أحببت بعض شيئا عن ذلك . ولعل كان من من أن يسأل  
 من ذلك أجمع إذا علم أنه صلاح لهم في الدين . . . . . جواب عن الله  
 تعالى لذلك في النظر فيه . بعد أن تبين في مسأله أنه علم . استحالة ما سألوا  
 عنه . وأن غرضه في السؤال ورود الجواب ليكون لعلنا . . . . . ذلك بسقط  
 السؤال أيضا . وهذا مع سبب . لأنه كما يجوز أن يؤكد جل وعز ما يعلم من حاله  
 بالمثل كالنوحيد والمثل . بإزالة الدلالة عليه في كنه . ويكون في ذلك وجه  
 من الحكمة . فكذلك لا يمنع أن يرضى أنياته أن ورود ذلك على حجة الجواب  
 . . . . . صلاح تنويه . فسأل الله جل وعز / إزال ذلك . لأن الجواب في ذلك . مع  
 ولم يكن فيه معنى صحيح ابتداء . . . . .

وكما يصح أن ينزل جل وعز على أنبياء على أحد من عدد . . . . . من فيه من  
 الصلوة . كما يصح ذلك على حجة الاجتهاد . . . . . وكذلك لا يصح . . . . . ذكره .  
 وقوله تعالى : . . . . . بذلك أهل الكتاب أن يرضى سبب . . . . . من الله . . . . .  
 حاقوا موسى أكبر من ذلك . . . . . يدل على ما قلناه .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان إزال الكتاب من السماء على لوجه القبي  
 سأل أهل الكتاب يصح . . . . . دهم لأنهم سألوا ذلك على وجه المساعدة .

هؤلاء من الرؤية على الله تعالى جائزة . . . . . وإنما عظم الله تعالى ذلك منهم .  
 لأنهم . . . . . على وجه المساعدة لموسى صلى الله عليه . وجعلوا حكم الممثل حكم  
 سبب . . . . . قيل له . . . . . بين الوجه في تشبيه أحدهما بالآخر ليس هو ما عرفت .  
 . . . . . أراد جل وعز أن مسألة أهل الكتاب ذلك للرسول صلى الله عليه خطأ  
 . . . . . كما أن مسألة قوم موسى عليه السلام خطأ عظيم . سبب بذلك أيضا سلوات  
 . . . . . عنه . أن من . . . . . امتحن به فخلق السلف من الأنبياء . فإذا صح ذلك .  
 . . . . . في أن أحد الأمرين . . . . . وإن كان خطأ . يجوز وقوعه . لأنه يتعلق بالفعل  
 واقع . . . . . والآخر يرجع إلى ما هو عليه في ذاته لا مدخل له في الكلام  
 لا نريد أن نقول إنه تعالى قد تمدح بنى الظالم عن غف . كما تمدح بنى النوة  
 والنوة عن غف . . . . . وإن كنا نقول بين الأمرين في صحة / ونحو أحدهما لدخوله / ١٩٦-١٩٧  
 تحت القدوة . . . . . واستحالة الآخر لأنه أمر يرجع إلى ذاته . وذلك لا يؤثر  
 في صحة التشبيه !

ومن قبل : إنه لو سلم لكم أن المراد بالآية الرؤية على ما اعتدتموه .  
 لم يصح التعلق بها . لأنه ليس فيه أكثر من أنه لا يراه . وليس في ظاهره ما يدل  
 على أنه لا يجوز أن يرى بالأبصار . ولا ما يدل على أنه لا يجوز أن يراه بعد  
 تلك الحال . . . . . لا فيه ما يدل على أن غير موسى لا يراه . وكل ذلك يمنع من  
 تعلقكم بها . قيل له : إن قوله سبحانه : . . . . . لن توفى . . . . . يدل ظاهره على أنه  
 لا . . . . . لأن النبي على هذا الوجه يوجب ذلك في الجنة . كقوله تعالى  
 . . . . . فاقفوا النار التي وقودها النور . . . . . إلى ما شاء الله .  
 . . . . . وذلك ظاهر في الجنة . . . . . رؤية استقرار الجليل ليفيه بحجاب . . . . . دكا . . . . .



خلفه إياه واستقره . على أنه يرى . صاير ذلك تكيداً لمعنى على وجه  
بطاقته . ولا يخرج من كونه تكيداً .

وبس لأحد أن يقول : إذا كان ما علق في الرؤية من جعله جيل دكا  
لخص وقت ولا يدم . فيجب أن تكون الرؤية بهذه القوة . وليس له أن يقول  
بإعلاق الرؤية باستمرار جيل . وكان ذلك في مقود . صريح ومؤكد . فيجب  
أن تكون الرؤية متعلقة في جوارحه عليه شانه . وذلك لأن معنى الرؤية  
أحد محضه لعل ذلك في هذا الحال . وعلق جواب الرؤية . لا استقرار في ذلك  
ب- ٩٧ . في الحال . صاير مدعاه إياه دكا . في الاستحال ذلك فيه . فيه من جمل  
القصدين . دل ذلك على أن ما علقه بغيرته في أنه لا يصح . وقد بين العرض  
بذلك التبعيد . وبس العرض بذلك فليقله . على حجة الشرط . وإذا صح  
ذلك سقط هذا السؤال من أصله . وليس له أن يقول . كل عرض بذلك  
التبعيد متعلق . كما علق دحوطه . لحنه وولوج الخ في سر الخط .  
و . منه أمر محبور . عرض العرض . الشرط . وذلك لأن طريقة الحرب في  
هذا الباب ومذاهبهم بخلاف مدقته . لأنهم يمدون الحق . بصفة مدقته زوجه  
كما يبدو . بطبيعة الحال على ما بناء من قبل . وفي ذلك إسقاط السؤال . فإذا  
ثبت أن ظاهره يدل على أن موسى عليه السلام يرى على وجه . فيجب أن  
يكون عبره لإبراهيم من الأتباع والمؤمنين . لأنه قد ثبت بالإجماع أنه إن صح  
أن إبراهيم معهم رآه سائرهم .

وسد . فإن مسأله الرؤية كانت على لوجه الذي سأله فومه . وهو إنما سأل  
شكبه في أنه يجوز أن يرى أو لا يرى . فيجب أن يكون جوابه خارجاً على  
هذا الحد . فذلك دل على إقضاء . على أنه إذا ثبت أنه لا يرى أحد . لا يصح .

فيجب أن لا يرى . لأنه لا قول بعد إبطال أنه لا يرى بالإبصار لا في الدنيا  
ولا في الآخرة إلا القول بأنه يستحب أن يرى أصلاً . وقد أثبتنا القول بأنه يرى  
بحالة أخرى . فالتمس بذلك لا يصح . وبسقط بذلك قول من قال إن الجواب  
إنما يقتضي في الرؤية / في هذا فقط . على أنه لو اقتضى في الرؤية في الحال / ٩٧-٩٨  
ب . من ظاهره أنه لا يرى بعد ذلك . فكان يجب عندما أتفق موسى صلى الله عليه  
أن يكون شكاً أو شك فومه كقول المسألة . وفي جلال ذلك دلالة على  
صحة ما قلناه .

وبس لأحد أن يقول . إن موسى صلى الله عليه إنما سأل الرؤية في الحال .  
فكيف يجب عرض جيل في الرؤية في كل حال . وذلك لأنه ليس في قوله  
" وب أنظر إليك " (١) فوقيتاً . فلا يمتنع أن يكون سأل الرؤية في  
كل حال من شأن فومه . صصح أن يكون الجواب جواباً عن معنى الرؤية  
في كل حال .

وحد . بين السؤال لوضح كونه قيداً وقتاً يجب منه الجواب إذا كان  
لفظه يدل على أيدي النفي . ولا يمتنع أن يجيبه . يعرفه . أن سأل لا يجوز عليه في  
كل حال . فبزيده ياتاً على ما يقتضيه جواب سألته . وقد قال شيخنا أبو علي بن  
قوم موسى عليه السلام إنما سألوه أن يريهم الله جهرة . غيرهم باستحالة ذلك .  
فقالوا : " لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة " (٢) . فأنادى صلى الله عليه أن يأتهم من  
قبل الله جواباً متبع . يكون زجراً لهم . وكانوا سألوه أن يكلمه الله بحضرتهم حتى  
يسموا كلاماً الله فقال لهم : اختاروا منكم سبعين رجلاً . فاختاروهم . واختارهم موسى  
عليه السلام . وصار بهم إلى الميثاق . فلما كلف تعالى بحضرتهم قالوا له : هل الله الرؤية

(١) سورة الأعراف . آية ١٤٣ .  
(٢) سورة البقرة . آية ٥٠ .

يذهب قولك أنها لا يجوز عليه . ولا يجرم عن طلبها . رب زوني نظر  
 ٩٨ / إليك <sup>(١)</sup> . ومراوده بأن الجواب من قبله تعالى على جهة تزجيري . برئيل على  
 الإقامة على هذا السؤال ، فقال تعالى : <sup>(٢)</sup> ان تراني ولكن انظر إلى خلقي فإن  
 استقرار مكانه سوف تراني <sup>(٣)</sup> . ثم جعله دكا وهم ينظرون إليه . <sup>(٤)</sup> . ثم دل على  
 الصاعقة . فصلى موسى عليه السلام . وصدق الذين اختاروه دنوا .  
 ثم أحياهم الله . وأدركت الصاعقة الذين . <sup>(٥)</sup> . ثم أحياهم الله . ثم أحياهم الله . ثم أحياهم الله .  
 دنوا . ثم أحياهم الله . ثم أحياهم الله . ثم أحياهم الله . ثم أحياهم الله .  
 موتكم <sup>(٦)</sup> . <sup>(٧)</sup> . <sup>(٨)</sup> . <sup>(٩)</sup> . <sup>(١٠)</sup> . <sup>(١١)</sup> . <sup>(١٢)</sup> . <sup>(١٣)</sup> . <sup>(١٤)</sup> . <sup>(١٥)</sup> . <sup>(١٦)</sup> . <sup>(١٧)</sup> . <sup>(١٨)</sup> . <sup>(١٩)</sup> . <sup>(٢٠)</sup> .  
 حالي وقالوا : <sup>(٢١)</sup> . <sup>(٢٢)</sup> . <sup>(٢٣)</sup> . <sup>(٢٤)</sup> . <sup>(٢٥)</sup> . <sup>(٢٦)</sup> . <sup>(٢٧)</sup> . <sup>(٢٨)</sup> . <sup>(٢٩)</sup> . <sup>(٣٠)</sup> .  
 ثم اتخذوا العمل <sup>(٣١)</sup> . <sup>(٣٢)</sup> . <sup>(٣٣)</sup> . <sup>(٣٤)</sup> . <sup>(٣٥)</sup> . <sup>(٣٦)</sup> . <sup>(٣٧)</sup> . <sup>(٣٨)</sup> . <sup>(٣٩)</sup> . <sup>(٤٠)</sup> .

## فصل

### في أن السمع كالعقل في أنه يسمع أن نعلم به أنه تعالى لا يرى

هو أن لا يسمع أن يعلم إلا من جهة العقل . هو الذي مع الجهل به لا يسمع  
 أن يعلم كونه تعالى حكما لا يختار فعل القبيح . أولا يسمع هذا العلم منه . فما هذه  
 حاله لا يسمع أن يعلم إلا بالعقل . فأنه ما يسمع هذا العلم مع الجهل به . فليس يسمع  
 أن يعلم من جهة السمع . <sup>(١)</sup> . <sup>(٢)</sup> . <sup>(٣)</sup> . <sup>(٤)</sup> . <sup>(٥)</sup> . <sup>(٦)</sup> . <sup>(٧)</sup> . <sup>(٨)</sup> . <sup>(٩)</sup> . <sup>(١٠)</sup> .  
 معروف عن العلم . أنه تعالى على صفة معها لا يختار فعل القبيح . حتى أمكن معرفة  
 ذلك صبح أن يعلم بحجبه سائر ما يخبر به . لأنه يعلم كونه صادقا / في حبره . وأنه  
 لا يجوز أن يختار فعل الكذب على وجه من الوجوه . ولذلك صبح أن تعرف  
 السميات كلها بخبره . أو بما يجري هجري خبره من الأمر والشئ من حيث  
 صبح قبل العلم بها العلم بأنه تعالى لا يختار فعل القبيح من الكذب وغيره .  
 ولقد كنت لا أسمع للصبرة عند العلم بالسميات . لأنهم قد أفسدوا على  
 أنفسهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح لإضافتهم القبايح كلها إلى الله .  
 فذلك غلط من نسب إلى الله قبيحا واحدا لم يمكنه أن يعلم شيئا بالسمع . حتى  
 قال شيئا . <sup>(١١)</sup> . <sup>(١٢)</sup> . <sup>(١٣)</sup> . <sup>(١٤)</sup> . <sup>(١٥)</sup> . <sup>(١٦)</sup> . <sup>(١٧)</sup> . <sup>(١٨)</sup> . <sup>(١٩)</sup> . <sup>(٢٠)</sup> .  
 لا يمكنه العلم بصحة السمع .

ولذلك غلط من لم يعرف ما يختص القديم تعالى من كونه قادرا على  
 حيا . غير مشه للأحسام . غير محتج . لا يمكنه أن يعرف صحة السمع . فإذا  
 صبح ذلك . وكان مع الشك في أنه تعالى يرى أو لا يرى . يسمع أن يعلم كونه  
 تعالى عالما بغير القبايح . وأنه يستغن عن طلبها . وبأن من هذه حاله لا يختار

- (١) - سورة الأعراف : آية ١٤٣
- (٢) - سورة الأعراف : آية ١٤٣
- (٣) - سورة البقرة : آية ٥٦
- (٤) - سورة البقرة : آية ٥٥
- (٥) - سورة النساء : آية ١٥٣

فغير محتج أن يعلم المكلف ، عند علمه بأن القديم سبحانه هدر حاله أنه تعالى لا يجوز أن يرى غيره . هذا إذا كان الشك في أنه تعالى يرى أو لا يرى قد علم القديم عز وجل على ما يختص به في ذاته ، ولا يقوى بأنه يرى على وجه يوجب التشبه به . أو يشك في ذلك . لأنه متى جوز الرؤية عليه على هذا الوجه . أو شك فيه . لم يأمن كونه جسا . ومتى جوز كونه كذلك لم يأمن كونه عب .

٩٨-٩٩ / فإذا لم يعلم ذلك لم يعلم / صحة خبره .

فإن قيل : ليس متى صور المكلف عليه الرؤية جواز عليه الشروط التي معها يرى المولى من كونه ، مضافا أو في حكم القابل . وهذا يوجب حدوثه . فكيف يصح مع ذلك العلم بأنه قديم . وأنه لا يشبه الأجسام والأعراض . وإذا لم يصح مع ذلك هذا العلم ، لم يصح أن يعرفه جل وعز بالعفة التي لكونه عليها لا يقع التصريح منه ، وذلك يمنع ما عساه من صحة العلم بذلك سيما . قبل أن لا يتبين أن يشك لمكلف في ورية ، وإن علم أنه لا يصح عليه القاطبة . . . يرى غير ما لكنه يقول إنه يرى كما يشاء ويريد ، أو يرى أن يفسد في أجسام الرؤية . وإن لم تثبت هذه الشروط في رؤيته له . فإذا صح ذلك فيه . لم يتبع مع شك في ذلك أن يعلم أنه تعالى بالعفة التي لا يجوز معها فعل التصريح . وانه يلزم من يقول إنه سبحانه يرى هذا القول ، كما يلزم على كثير من المذاهب مالا يلزمه المذهب إليه ، فليس يجب من حيث صح ما إزمه أن يكون القائل بآيات الرؤية غائلا به . وإذا لم يجب ذلك فيه . صح أن يعلم بالسمع ما يخبر الله عنه وإن شك في الرؤية .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدا لا في القول . فلما أن يكون دليلا بنفيه يمكن الاستدلال به

إشهاد فعال . وبين أن من شك في الخبر . وأجاز أن يفعل تعالى التصريح ، لم يصح أن يعرف صحة السمع . لأنه إما أن يعرفه بدليل العقل الذي يقتضي أنه لا يفعل ثبت من القبايح . وقد أفسد ذلك على نفسه ، أو يعرف ذلك قوله تعالى إن إنجاري مدني . ومن لم يعرف صدقه فلا يقوله ، إلى صادق . لم يصح أن يعرف صدقه أبدا ، شعور كونه كاذبا في قوله . إلى صادق . وبين أن من أمكنه أن يعرف أنه تعالى لا يفعل شيئا من القبايح يعرف صحة السمع . وقد بينا صحة ذلك في الرؤية ، فيجب أن يمكن العلم بأنه تعالى لا يجوز أن يرى سحرا .

٩٩-١٠٠ / فإن قيل : ليس متى جوز الرؤية على الله سبحانه هو جاهل به ، مثبت له على صحة خبر هو عليها . وقد علم أن مع الجبل بسفاته لا يصح أن يعرف صدقه . وإذا لم يصح العلم بذلك . لم يصح أن يعرف صحة السمع حتى يعلم بخبره أنه لا يجوز أن يرى . قيل له : إن من نفي التشبه . وعلمه جل وعز على ما يختص به من الصفات . واعتقد أنه لكونه كذلك يرى . فهو غير جاهل به . وإنما جهل حال الرائي . فاعتقد أنهم تتعلق بالقديم سبحانه كعلقها بسائر المراتب ، فسيله في ذلك سبل من علم الإرادة على ما يختص به من الصفات . ثم اعتقد أنها ترى . وقد علم أن من هذه حاله لا يكون جاعلا بالإرادة . وإنما يعتقد أن الرائي قد يجوز أن يحصل له حال الرائيين معها كجواز حصوله مع الألوان ، فكذلك القول فيها قدمناه . وإذا لم يكن مثبت الرؤية جاهلا بالله لم يحتج أن يعلم حكما ، ويعلم بالسمع أنه لا يجوز أن يرى على وجه .

رائيا غيره لا يقتضى كونه رائيا لنفسه . ولا ما دل على ذلك دل على كونه رائيا  
نفسه . مما يتبع أن يكون رائيا / غيره . إن لم يكن رائيا لنفسه . بين ذلك أن / ١٠٠-١٠٠  
عالمه حار رائيا لغيره هو لأن غيره بالصفة التي يصح معها أن يرى ، وإنما وجب  
كون الواحد منا رائيا لنفسه لأن نفسه كغيره في أنه جسم تصح رؤيته ، ولذلك  
لما لم يشاؤك نفسه غيره فيها له صح أن يسمع . لم يجب من حيث سمع الأصوات  
التي هي غيره أن يكون سامعا لنفسه . فإذا ثبت أنه إنما يرى نفسه ، لأننا كغيره  
في الصفة التي لما يصح أن يرى ، لم يكن بأن يقال أنه تعالى إنما رأى نفسه من  
حيث رأى غيره بأولى من أن يقال إنما رأى غيره من حيث رأى نفسه ، وهذا  
يجب كون كل واحد من الأمرين علة في نفسه ، وهذا واضح الفساد .

فإن قيل : قد اعتمدتم فيما قدمتموه من الأصل على أن كون الرائي منا  
رائيا لغيره لا يقتضى كونه مرئيا . فدلوا على ذلك لئتم لسكم ما ذكرتموه . قيل له :  
إن وصف الرائي منا بأنه راء يرجع إلى جملته ، ووضعه بأن يرى يرجع إلى كل  
جزء منه . لأن الرائي هو المثل ، والمثل هو كل جزء من الجواهر . فإذا صح  
ذلك . لم يجب أن يقال إن كونه رائيا يقتضى كونه مرئيا ، لأن الصفة الراجعة  
إلى الجملة لا يجوز أن تقتضى صفة يختص بها المثل ، لأن المثل في حكم  
الغير له . ولا يصح أن يقتضى صفة لموصوف آخر . فقد ثبت أن كونه رائيا  
لا يقتضى كونه مرئيا ولا رائيا لنفسه ، ولذلك يصح أن يخرج من كونه رائيا  
وإن كان مرئيا لغيره . فإذا صح ذلك ، لم يتبع كونه / تعالى رائيا لغيره وإن / ١٠٠-١٠٠  
لم يكن رائيا لنفسه .

والذي يدل على أن الواحد منا راء لا يدل على كونه مرئيا ، لأن العلم بأنه  
مرئيا طريقه خبر المشاهدة . والبل بأنه راء طريقه الاستدلال بكونه حيا لا آتية ،

## فصل

١٩٠-١٩٠ / في ذكر شبههم العقلية والسلبية في إثبات الرؤية

سلبية

قلوا : إذا ثبت كون القدم جل وعز رائيا لغيره . وجب كونه رائيا لنفسه  
شاكرا . شاهد . لأن الواحد منا في كل رائيا لغيره . كل رائيا لنفسه . ومتى  
متبع عليه رواية مجرد لحداد حاشته وما جرى مجراه . متبع به رواية عنه  
فدفع الرائي كغيره فيما يصح كونه رائيا لها أو يسمع منه . وبمحة ذلك فوجب  
القول بأنه تعالى راء لنفسه . ولا يصح كونه رائيا لنفسه لا وجب أن يكون مرئيا  
لنا ، ويصح أن نراء على ما نذهب إليه .

الجواب

إن الموصوف إذا شاركه غيره في صفة ، واحتص ذلك الغير بأخرى ، فلا  
يجب بالمشاورة فيها المشاركة في الأخرى إلا أن يرجع إلى الأولى فتصير  
الثانية . أو أن مادل على الأولى يدل على صفة أخرى . كما يحصل عند  
مدين الوحيين . فغير متبع للمشاركة في الأولى دون الأخرى . بين صحة ذلك  
أنه جل وعز راء كالأفراد منا ، ولم يجب أن يكون جزءا كالواحد منا . ولا رائيا  
بحاجة ، ولا محتاجا إلى جوارحه لما كان كونه رائيا لا يوجب كونه جزءا محتاجا إلى  
حاشته . ولا مادل عليه دل على ذلك

فإذا ثبتت هذه الجملة ، لم يجب من حيث ثبتت قدم على رائي منا  
كونه رائيا لغيره أن يكون مشاكرا له في كونه رائيا لنفسه . لأن كل واحد منا

والطريق إلى الله أحدهم غير طين إلى حذر ، فلا يجب أن يكون  
جل وعز ، من حيث تبارك ، أن يكون رايًا لغيره ، أن يكون رايًا  
لنفسه ، وأن يكون نفسه مرثيا .

على أن الواحد لا يكون محركا لغيره إلا وبجودته . فلا يكون  
رأيًا لغيره إلا ويرى نفسه . ولم يجب أن يكون تعالى ، إذا كان غير كثره .  
ومع ذلك من ، أن يكون محركا لنفسه . ويصح ذلك فيه من حيث لا يمكن  
بالصفة التي معها تصح الحركة عليه . فكذلك لا يمنع أن يكون رايًا لغيره وإن لم  
ير نفسه ، لمقاومة نفسه لتغيره فيها به يصح أن يرى ، ويقارن حاله حال الواحد  
هنا في ذلك .

ومما يقارن هذه الشبهة قولهم إنه حاله عز وجل كان مع نفسه لم يجر أن  
ير غيره إلا ويحكم نفسه ، كما علم منا ، فكذلك إذا كان رايًا لنفسه ، لم يصح  
أن يرى غيره إلا ويصح أن يرى نفسه . كقولهم ، وأكبر ما أجبت به عن الفصل  
المقدم هو جواب عن هذا . ومما يقتضيه هذه الالة أن كونه سبحانه / سامعًا من صفات  
نفسه ، لا يجب من حيث كان . سمع كثره أن يكون سامعًا لنفسه . فكذلك لا يجب  
أن يكون رايًا لغيره . إن لم يجب أن يرى نفسه . وإنما صح أن يرى نفسه . لأن  
حيث علم غيره . كما أن نفسه معاه كغيره . ومن حق أنه لا يسمع أن يرى كل  
السموع كونه مظهرًا . ولم يثبت كون نفسه مرثيا كغيره . كما لم يثبت كون نفسه  
مسموعًا كغيره . فلم يجب من حيث رأى غيره وسمعه أن يكون مرثيا ولا مسموعًا .

فإن ارتكبت القول بأنه تعالى يسمع ، ففي هذا خرف فراجع . لأن أحد  
لم يقل بأن ذاته تعالى مسموعة . وإنما قال بعض المتأخرين إنه يسمع ذاته متكلم .  
على أن هذه الالة توجب أن يكون إذا أدرك الرافعة أن يدرك نفسه على نوح

تدري يدرك الرافعة عليه . وإذا قدر على غيره يصح أن يقدر على نفسه . فإذا لم  
يجب ذلك لمقاومة نفسه لتغيره فيها به يصح أن يدرك ويقدر عليه . فكذلك القول  
فيما ذكره .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : قد ثبت في الشاهد أن كل من صح أن يقدر ويضلل يجب كونه  
مرثيا ، كما يجب صحة كونه رايًا . فإذا صح كونه تعالى قادراً فاعلاً . فيجب أن  
يصح كونه مرثيا .

الجواب

إن منه صح كون الواحد منا مرثيا ، ليس هو كونه فاعلاً ولا قادراً ، لأنه / ١٠١-١٠٢  
قد يخرج من كونه فاعلاً قادراً وإن كان مرثيا ، وإنما صار مرثيا لأنه في ذاته  
جوهر ، ومن حق الجوهر أن تناوله الرؤية في حال وجوده . فإذا صح ذلك ، لم  
يجب كونه تعالى مرثيا من حيث كان قادراً فاعلاً . بين صحة ما ذكرناه أنه لو كان  
كونه قادراً يقتضي كونه مرثيا ، فوجب أن يرجع كونه مرثيا إلى جهة كرجوع  
كونه فاعلاً قادراً إليها . فإذا بطل ذلك ، علم أن المتنفي لكونه مرثيا ما قدمناه  
وذلك لا يصح على الله سبحانه . فلم يجب كونه مرثيا من حيث كان قادراً فاعلاً ،  
وإنما وجب ذلك في الشاهد ، لأن الفاعل القادر منا لا يكون إلا جسماً ، ومن حق  
الجسم أن يصح أن يرى . كما لا يكون إلا محدثاً ، ولم يجب أن يكون تعالى من  
حيث كان قادراً منا أن يكون محدثاً . فكذلك لا يجب من حيث كان كذلك  
أن يكون مرثيا .

شبهة أخرى لهم :

اعل بعضهم في أنه جل وعز يرى بأنه قائم بنفسه . ومن حق القائم بنفسه

في الشاهد أن يصبح أن يرى - لأن الجوهر والجسم - من حيث كان كذلك .  
صحيح رؤيتهما عند الوجود ، ولم يصبح ذلك فيهما عند العدم ، بل ذلك لا يصبح  
رؤية الأعراض ، ويصبح رؤية الأجسام ، فإذا كان حال وعز قوماً بنفسه ، وحب  
كونه مريئاً .

الجواب :

لأن الجوهر لم ير من حيث كان قائماً بنفسه : لأنه إن أريد بخونا بأنه قائم  
بنفسه أنه موجود / قد علم أنه لم ير لأنه موجود ، وإن أريد أنه موجود باق ،  
قد علم أنه لم ير لكونه كذلك ، وإن أريد به أنه لا يحتاج في وجوده إلى محل  
ومكان ، قد علم أنه لم ير لكونه كذلك ، فيلحق التسليم به .

فإن قيل : ولم قلتم إن الجوهر لم ير لما ذكرتموه من الأقسام ، أو جسم (١) ؟  
قيل له : قد بينا من قبل أنه لا يصح أن يرى الشيء من حيث كان موجوداً .  
لعلنا باستحالة رؤية كثير من الموجودات ، وذلك على أن «متى رؤية عيب من  
غير مانع من صحة حاسنتها ، فيجب كونه غير مرئي وإن كان موجوداً» . ويجب أن  
القول بأن كل موجود يصح أن يرى يؤدي إلى الجهالات ، وهي تميز القول بأن  
كل موجود يصح أن يدرك بكل حاسة ، وتمييز لاسنة ، الخاصة الواحدة عن  
الحواس أجمع ، يوجب أن لا يفصل بين المختلفين عند الإدراك ، ولا يتبين حال  
المختفين إذا تناولها الإدراك . وبيننا أن عدم الشيء ، وإن كان رؤيته ، فإن  
ذلك غير دال على أن وجوده هو المصحح لرؤيته . كما أن وجود الشيء ، حال  
القدرة عليه ، ولم يوجب ذلك أن يكون عدمه مصحح كونه بتدبيره . وكما أن  
أوجب نظير الفعل ، ولم يوجب ذلك أن ارتفاعه يصحح العدم . وكما أن عدم

(١) حكاه في نسخي المكتبة المملوكية البغية ودار الكتب المصرية

دلالة في محتاج من الأفعال إلى آلة يوجب نظير الفعل ، ووجوده لا يقتضي  
صحة الفعل . وكان أن ارتفاع القدرة يحيل الفعل ، ووجوده لا يوجب الفعل ، وكما  
أن عدم الرأس والنبية / يحيل كون الجملة حية ، ووجوده لا يوجب صحة كونه  
حياً ، إلى غير ذلك تدكثر ، فيبطل القول بأن كل موجود يصح أن يرى .

على أن نظير رؤية الشيء مع كونه وكون الرائي على الصفة التي معها يرى ،  
ارتفاع الموانع . أما دلة لكونه غير مرئي في ذاته ، كما (٢) أن رؤيته ، والعلم به  
على طريقة واحدة عند المتابعة ، أما دلة لكونه مريئاً ، وقد علم أن في الموجودات  
يوجد في الأجزاء الأخرى ، إذ أن فيها ما وجدت فيه الأمانة الثانية . وليس  
قول من قال بأن كل موجود يرى لأجل وجوده والحال هذه ، بأولى من قول من  
قال إن كل موجود يستحيل أن يرى لوجوده والحال هذه ، وإذا قاوم القولان  
وجب مطالعتهما جميعاً .

على أن من قال بأن كل موجود يرى والحال ما تقدم ، لا ينفصل من قال  
بأن كل موجود يصح أن يتحرك ، وإن قلنا عند الاعتبار أن الجوهر هو الذي  
يصح ذلك فيه دون غيره . وكما يجوز له أن يقول إن ما لا نراه الآن مع ارتفاع  
الموانع من الموجودات ، يصح أن نراه لو خلق الله في عيننا له الرؤية ، فكذلك  
من عارضه به في الكلام أن يقول إنه لم يتحرك العرض الآن لأنه تعالى لم يخلق  
له حركة . ووجهه أنه يصح أن يتحرك كالجوهر ، وقد أقرنا قائلاً هذا القول ، من  
قل أن يكون في الموجودات أنها يصح أن ترى ، وإن لم يصح أن نراها الآن ،  
قد استغنى الحال في ذلك (٣) / وجه لإعادته .

١٠٣-١٠٣/أب

(١) من هذا نوع من نسخي المكتبة المملوكية البغية ودار الكتب المصرية ، إذ يثبت  
عدم في نسخة المكتبة المملوكية البغية من لوحة ١٠٣ إلى ١١٢ . وليس له مقابل في نسخة  
دار الكتب المصرية ، ويستغنى إلى نهاية هذا المقطع في موضعه به .

فأما الذي يدل على أن الجوهر لم ير لأنه موجود باق ، فهو ما قدناه .  
لأن الباقي ليس له بكونه باقيا صفة زائدة على وجوده . فإذا دللنا على أن الموجود  
لا يصح أن يرى لوجوده . فيجب أن لا يصح أن يرى الباقي لبقائه . بين ذلك  
أن الجوهر في حال حدوثه في أنه يرى كونه في حال بقاءه من حيث الاختص  
في الحالين بما هو عليه في ذاته . فسلم أن بقاءه كوجوده في أنه لا تأثير له  
في صحة الرؤية

على أن في الأعراض الباقية ما قد ير أنه لا ير في الخلاوة والحموة  
والرائحة والتأليف والحياة ، وذلك يطل قوله إن الجوهر إنما يرى لأنه قائم بنفسه  
إذا أراد به هذا المعنى . فإذا بطل ذلك ، بطل حجة التقديم جل وعز على الشاهد  
في ذلك .

وأما ما يطل به قوله إن الجوهر إنما يرى لأنه قائم بنفسه بمعنى أنه لا يحتاج  
إلى محل ومكان ، فهو أن الجوهر في حال عدمه لا يحتاج إلى محل ومكان كونه  
في حال وجوده ، وإن لم تصح رؤيته في حال عدمه ، وقد ثبت بالدليل أن له  
خدا لا يحتاج إلى محل ومكان ، وإن لم يصح أن يرى . وقد ثبت في إرادة التقديم  
نعمالي وكراهته أنها قائمان بأنفسهما ، لا يحتاجان إلى محل ومكان ، وإن لم تصح  
عليهما الرؤية ، وكل ذلك يطل ما قاله .

فإن قال : إنما عنت بذلك أنه موجود لا يحتاج إلى محل ومكان . فلا ينتقض

أب ١٠٠ / ذلك بما ذكرتموه من الإرادة والنفي . لأن لا أقول بذلك . قيل له : إذا

كان الوجود بانفراده لا يؤثر عندك في الرؤية ، لشركة غير الجوهر الجوهري

في الوجود ، وإن امتنع رؤيته ، فيجب أن يكون الذي صحيح رؤيته كونه مستتب

عن محل ومكان فقط ، وهذا يوجب ما نؤسك من رؤية الجوهر المعلوم .

على أن كونه مستتباً عن محل ومكان هو . فلا يصح أن يجعل العلم  
في محورية الشيء في الصفة عنه . أو استلزامه عليه . وإنما يرى الشيء لاختصاصه  
بعدة من الحوادث . وذلك من وإلى الجوهر كونه جوهر مستقراً . ولا يتم  
أنه مستتب عن محل ومكان الرؤية . بل يحتاج أن يستدل على ذلك . فبطل  
المقال لأنه لم يأت هذه الحالة . بطل ما ذهب إليه القائلون على ما

على أن الدلالة قد دلت على أن السواد - أثر الألوان يربط . بل كان  
لا يستغنى عن محل ومكان . فتوسطه أن الجوهر إنما يرى لاستغنى عن محل  
ومكان . مع أنه لا يحصى لثباته ما هذه حاله . بل قد يرى ما هذه حاله .  
ويرى ما يحتاج إلى محل . فباطل .

فإن قال : إنما لا أسلم رؤية الأعراض . وتقول إن المرئي في الشاهد ليس  
بلا الجوهر . قيل له : إن ما أوجب رؤية الجوهر يوجب صحة رؤية الألوان . بل

تقول بصحة رؤية الألوان أظهر . والفرقة الحاصلة فيها عند الرؤية أجل .

فلا فرق . وهذا من هذه . بل من أن لا يرى إلا الجوهر . وبين من قال لا يرى

إلا اللون . فثبت بهذه / جهة بطلان هذه الشبهة . وقد أيد بعضهم بزمه .

هذه الدلالة بأن قال إن ما يستغنى عن محل إنما يرى فيما تبين ، لكونه غير

حال في محل . لأن ما حل في محل ، واحتاج إليه ، فقد علم أنه لا يرى . بدليل

أنه لو رأى لوجب أن يعلم . ولو علم لما شك في حاله . ولما صح من فناء الأعراض

فيه . لأن الشيء لا يجوز أن يحل من حيث هو . ولا ينفى من حيث يشتهر .

صحيح مدققت أن لا يحتاج إلى محل لا يجوز أن يرى . وأن المستغنى عن المحل

وما يصح أن يرى لا يستغنى عنه . وهذا جيد . وذلك لأن الراي إذا رأى الشيء .

فيجب أن يعلم على الوجه الذي رآه عليه . فلما أن يعلم على سائر أحواله التي

لا تتناولها الرؤية ويرى واجب . فلا أحد رأى السواد إلا وهو علم به وبفارقته

البياض كما يعلم التصغير ويفضل بينه وبين الطويل . وإنما يجمل كونه غيراً عنه .  
وليس ذلك مما تناوله الرؤية ، فما قاله ساقط .

وبعد : فإن ذلك قد دل على أن اللون لا يرى . لدل على أن الجوهر لا يرى . لأن الرائي للجوهر واللون يلتبس عليه ، فيجوز أن يكون الجوهر هو اللون ، كما يجوز أن يكون اللون هو الجوهر . وذلك ظن كثير من الناس أن الجوهر أعراض مجمة ، وظن بعضهم أن اللون جوهر في الحقيقة . كما ظن بعضهم أن اللون ليس بغير الجوهر . والالتباس / حاصل في ذلك على ما تقدمناه .  
من أوجب ما قاله أن اللون لا يرى ، فيجب أن يكون الجوهر لا يرى ، وفي ذلك إبطال رؤية شيء من الأشياء مع علمنا بخلافه .

على أن لو ثبت أن كل ما يجل في غيره لا يرى ، لم يكن في ذلك دلالة على أن ما لا يحتاج إلا لجل يجب أن يرى . لأنه ليس يجب بغير الحكم عما اختص بصفة أن يثبت فيما اختص بخلافه . ألا ترى أن السواد لا يصح أن يحمي ، وكذلك البياض ، والجوهر لا يصح كونه قديماً ، وكذلك المرض . والحي من يصح كونه متحركاً ومؤلفاً ، وكذلك الميت ! فما قاله يطل من هذا الوجه أيضاً .  
على أنه لو قيل له ما أنكرت أن ما لا يحتاج إلى جل . إنما اختص بأنه يرى لسكونه جوهر ، لا لاستثنائه عن الجل ، لم يكن يثبت فيما سلكه من العارضة وبين من قال هذا القول فرق . فقد ثبت أن ما أوردوه . ما أبده هذا الدليل بزمه ، لا يصح التعلق به .

شبهة أخرى لهم :

اعتل بعضهم في ذلك بأن رؤية الله تعالى بالأبصار ، إما أن تكون ممكنة . أو ممكنة : فإن كانت ممكنة صح جوازها وجاز كونها ! وإن كانت ممكنة فإعلم

بأنه لا يخلو من أن يكون ضرورة ، أو باستدلال : فإن كان ضرورة . وجب كوننا مضطرين إليه . وذلك مقتود . وإن كان باستدلال ، فلا دليل مخالف يتوصلون به إلى أنه لا يرى إلا وهو قاسد . لأنهم إن اعتقدوا / على أنه لو كان مرتباً لشك من جنس المراتب ، يجب أن يكون إذا كان رانياً من جنس الرائي . فأي دليل ذكره فلا اعتراض عليه بين .

الجواب : إن ما قاله في غاية البعد : لأنه قد بناء على أنه لا دليل لمن قال به لا يرى . لأبصار . وقد بنا أن على ذلك أدلة . مستقطعة صدق .  
وبعد : ولو لم يكن دليل لم يجب ما قاله من أن رؤيته يجب أن تكون ممكنة . لأن فقد الدليل على الشيء لا يوجب ثبوت ضده . بل يوجب الشك فيه . فيجب أن يشك لأجل هذا الدليل . ولا يقطع بأنه مما يمكن رؤيته .

على أنه لا فرق بين من قال إنه إذا لم يكن على نفي رؤيته عز وجل دليل . فيجب إثبات رؤيته . وبين من قال إذا لم يكن على إثبات رؤيته دليل . فيجب القضا . بنفي رؤيته تعالى . ومنى قال : إن على إثبات رؤيته دليلاً ، فلا يجب ما ذكرتموه . قيل له : فإن عندنا على نفي رؤيته دليلاً ، فلا يجب ماقله . على أنه إن كان على إثبات رؤيته دليل . فكان يجب أن تورد ذلك الدليل ولا تمتد في أنه مما يرى على أنه لا دليل لمن قال إنه لا يرى .

من قول : إن الأصل جواز الرؤية . متى عدم الدليل في بعض الموجودات على أنه لا يرى ، وجب القضا بكونه مرتباً . قيل له : إن ما ذكرته إذا عكس كان أولى ، وذلك أنه لو قيل إن الأصل هو نفي الرؤية ، لأن إثبات الرؤية حكم يحتاج في إثباته إلى دلالة ، فكأن وجود ما يثبت كونه مرتباً مدليل ، وجب نفي رؤيته على الأصل كل أمره وإن كان / كلا الوجهين عندنا قاسد ، لأن ما يصح / ١٠٥-١٠٦



أن يرى ، ومالا يصح ذلك فيه ، سو . في أنها محتاجان إلى دليل .  
وبعد : فلو قال قائل إن أرجع فيما يرى وفيما لا يرى إلى الاختيار في الشاهد  
كما أرجع فيما أقدر عليه ومالا أقدر عليه إلى اعتبار الشاهد . وقد علمت بالاختيار  
أن لا أرى القديم تعالى . فيجب أن أقطع أنه مما لا يرى ، وأن هذا هو الأصل  
فيه . لكان أقرب مما قاله . وكيف يصح الاعتماد في تصحيح المذهب على ادعاء  
ما ادعاه من أنه لا دليل لخالفه ؟ وهل يصح أحد عن ذلك في المذهب ؟ وإنما  
يسوغ لنا التعلق بنفي الدلالة على الشيء على نفيه إذا كان ذلك الشيء مما لا يثبت  
إلا بدليل مخصوص ، فإذا عدناه علما متفاه . وذلك كما خول في الشرعيات  
إنها مصالح . وطريق إثباتها أدلة السمع ، ففي استعلم أنها ليست بمصالح . فيجب  
أما على ما كانت عليه . وليس الكلام في سائر المذهب من هذا بسيل .

شبهة أخرى لهم :

واعل بعضهم بأن قال : قد علم أن الشيء لا يتقلب عن حقيقته برفع الرؤية  
عليه ، لأننا نرى الشيء مريبا ومدورا ، ومتحركا وساكنًا . فلا يصح الترخ  
مدورا ، ولا المتحرك ساكنًا برفع الرؤية عليه . فإذا صح ذلك ، علم أن الرؤية  
لا توجب تشبيها بين المرئيين ، ولا تعلق الرؤية بالشيء . بوجب حدوثه ، لأن من  
حق الرؤية أن لا يتقلب الشيء عما هو عليه . ولا توجب / الرؤية انقلاب العرض  
عما هو عليه إلى حقيقة الجوهر . ولا رؤية القديم تعالى بما يوجب اتصال القلب  
به ، أو أن يكون بين الراي وبينه مسافة ، ولا يجب التقضاء بأن ما يمنع من رؤية  
الأشياء يمنع من رؤيته . فإذا صح ذلك . وجب كونه مرئيا إذا كان الطريق الذي  
لأنه يقول المخالف إنه لا يرى بعض ما ذكرناه مما يتبين أن الرؤية لا تقتضيه .

الجواب :

إن جميع ما ذكره لا يدل على أنه تعالى يرى : لأن الرؤية ، وهي كانت

لا يتقلب حقيقة المرئي على ما قاله . فليس بواجب دخول كل شيء تحت الرؤية . كما  
أن حدوث الشيء لا يتقلب حقيقة . ولا يجب دخول كل شيء تحت الحدوث .  
وبقاء الشيء لا يتقلب حقيقة . ولا يجب لأجل ذلك جواز البقاء على كل شيء .  
في كون الرؤية غير مؤثرة في المرئي ما يدل على أنه تعالى يجب كونه مرئيا .  
وبعد : فإن الشيء بأن نستحيل رؤيته لا يتقلب حقيقة عما هو عليه . كما أنه  
لا يتقلب حقيقة نصحة رؤيته ، وإن دل ما ذكره على أنه تعالى يستحيل أن يرى  
وهذا بوجوب كون الدلالة دالة على الشيء ومنه . وذلك محال . لأن فيه إخراجا  
لها من أن تكون دالة .

على أنه قد اعتمد هذا المثل في علمه على أنه تعالى ، إذا لم يوجب كونه  
مرئيا تشبيها المرئيات . فيجب صحة رؤيته . وقد يتناس قبل أن رؤيته بالبصر  
توجب كونه حسا أو عرضا . لأن من شرط صحة الرؤية بحاسة العين أن يكون  
مقبولا في حكم التقابل . فمثل ما قاله . على أنه لا يجب - إذا لم يوجب / ١٠٦- ١١٠  
تشبيها - صور رؤيته ، لأن استحالة رؤيته . على أنه لا يوجب التشبي ، كصحة  
رؤيته . ثم صار ذلك بأن يدل على أنه يصح أن يرى نولي من أن يدل على أنه  
يستحيل أن يرى .

وبعد : فإنه لو لا يجب أن يكون ما يمنع من رؤية الأشياء يمنع من رؤيته .  
وذلك يصح رؤيته . وهذا كلام من لا يميز له ، لأن الكلام في ارتفاع المنع ،  
وفي ثبوته ، هو كلام فيما زاه ومالا نزاه من المرئيات . فاما ما يستحيل أن يرى  
في ذاته ، المحصول المنع فيه كارتفاعه ، وارتفاعه كحصوله .

وبعد : فقد بينا من قبل أن استحالة الموانع المقولة التي تمنع من رؤيته  
غرثيات . واستحالة تشبه حاله . يدل على أنه في ذاته لا يرى ، لأنه لو رأى

في حال رؤية الآن - ولقد يتوجه في هذه الحالة - في قوله -

على أن قوله إن ما يتوحدون به إلى أنه تعالى لا يرى - إذا كان معنى ما ذكرته - وقد ضد جيبه - فيجب أن تكون رؤيته ممكنة خاصة على ما يستلزمه من الأدلة، فإدعاء بسقط بأن بين أنا نتمد سوى ما قاله - وقد بينا من قبل أن عدم الدلالة على المذهب لا يوجب صحة هذه الآثار - خصوصاً من السميات - وإنما يوجب الوقف - الثالث - يجب أن ما ذكره ليس بأن يقتضي إمكان رؤيته بأولى من أن يقتضي عدمه -

على أن الرؤية / وإن لم تقلب حقيقة - في - وبما نحن من حاله على أنه صفة خصوصية - فاستعمال كونه كذلك استعمال رؤيته - كما أن كون القادر قادراً على الشيء لا يقلب حقيقة - ويدل من حاله على أنه معدوم صبح حدوثه - فكذلك صحة رؤية الشيء بالعرض يدل على أنه مما يصح كونه مقابلاً أو حكم المقابل - فما استعمال ذلك فيه استعمال رؤيته - وقد علم استعمال ذلك في القديم تعالى - فيجب أن يستحيل أن يرى -

على أن ما قاله من أنا نرى الشيء صريحاً ومدوراً - ومتحركاً - في غلط - لأن التبريع والتدوير هما تأليف على نفس الشيء لا يدل على تحت الرؤية - لأننا إنما نعلم كون الأجزاء متجاورة - فلو كانت متوحدت ولا طريق إليه إلا الاستدلال - فكيف يقال إنه يرى - وكذلك القول في الحركة - الشك - ما هو من خلاف ما نوردناه - ما يرى الأسود أسوداً والأبيض أبيضاً - ولا تغلب حقيقتهما بوجوه رؤية عليهما - شكل أقرب من أقوده - وإن كان ما ذكره قد دل على فساد -

على أن قوله إنه لا تغلب حقيقة المخرج ويصير مدوراً - رؤية جيل - لأن

المدور والمرح من جسد واحد - وإنما يقال ذلك في شئين مختلفي الجنس - وقد علم من حال المخرج أنه يجوز أن يصير مدوراً بضم غيره إليه - أو تخريق غيره عنه - ولا يكون بذلك قد انقلب جنسه -

على أن إثبات القديم تعالى مسوعاً ومدركاً بحاسة الشم والتذوق لا يغيب حقيقته لثقل / ما ذكره من الدليل - فيجب على الممثل بهذه الملة أن يقول بصحة ذلك فيه - وإن لو تكسب القول بذلك - فقد خرج عن الإجماع - لأنه لا أحد من المسلمين قال إنه يسمع - وإنه يدرك بحاسة الأبرياء والطعوم - بل اختلفوا على تحطية هذا القول -

فأما قول من قال بن موسى عليه السلام قد سمع ذاته متكلماً - وإن ذلك صبح فيه - فقد بينا أن من أطلق ذلك قائماً يريد به أنه سمع كلامه - لا أنه سمع ذاته - كما أنهم إذا قالوا سمعت ربي متكلماً فكيف - فالمراد به أنه سمع كلامه دون ذاته - فأما ما يرتكبه بعضهم أنه لو وضع في أفئدة المني الذي لو وجد في العين نرى به - لصح أن يدرك بالأفئد ولا يسمي شيئاً - فهذا مما يثبت أنه خلاف الإجماع - لأنه إنما اختلفوا في جواز رؤيته بالأبصار أو بحاسة أخرى - فأما ما قاله فلا خلاف فيه -

على أن ما لم نلزمه ذلك - بل الزمناه أن يدرك بالإدراك الذي تختص به حاسة الشم والتذوق - لا أنه يخلق في هاتين الحاستين ما تختص به العين وهذا لا يمكنه تركاياه ودليله بوجه -

على أن ما اعتمد عليه يوجب صحة إدراك القديم تعالى لما - لأن ما يسميه لا تغلب إدراكاً كانت حقيقته عايناً عليه كما ذكره في الرؤية -

وإن قال - إن ذاته وإن لم تغلب - فإنه يوجب حدوثه - لأنه إنما يدرك

لما بأن نحل المسألة فيه . وذلك لا يصح إلا على الأجده . في قوله : وكذلك ما نراه بأبصارنا لا بد من أن يتصل به الشاهد . أو يكون في حكم المتصل به .  
 ٨ الس ١٠٨ ب / وذلك بوجوب كونه جوهرًا / أو عرضًا

فإن قيل : إذا اشتمل عليه الاتصال صرح أن يرى من غير هذا الوجه . قيل له : إذا جاز أن يرى على خلاف هذا توجه المقول . ولا يوجب رؤيته حدثه . جاز أن يدرك لما على خلاف هذا توجه المقول . من غير أن يحل فيه المسألة . ولا يوجب ذلك حدثه .

فإن قيل : إن من حق المسألة أن يحل الحقلين . ولا يصح أن يدرك لما إلا ونحل المسألة فيه . وذلك بوجوب حدثه . قيل له : لا تؤمنك أن يدرك لما بأن يخلق الله تعالى فينا الإدراك الذي يوجد عند من سائر الأحياء . فإن لم يفس . فلا يوجب حدثه كما قلنا في الرؤية .

على أنه إذا صرح عند هذا المثل أن يكون كلام . وقدره وحياة على خلاف ما ينقل في الشاهد . فلا يجوز أن يكون له نفس بخلاف المقول في الشاهد . فيصح أن نفسه بفس قديم يحل ويحدث محلاً . فلا يوجب ذلك حدثه . أو نفس بفس لا في محل . وما يلزمهم على هذه المسألة يكثر . وما أوردناه كاف .

شبهة أخرى لهم . واعتل بعضهم بأنه لا دليل يستدل به على أن رؤية الله تعالى بالأبصار إلا ويوجب منه أن يكون عرضاً . لأن المستدل إن استدل على ذلك بأنه لا مسمى بينه ولا محدود . فكذلك لا مسمى بينه ولا محدود . قيل : يستدل بأن ما لا يراه فإنه لا يراه الموانع . وذلك بوجوب أن يتلقى كونه عرضاً . لأنه لا يرى .  
 ١٠٨ الس ١٠٩ / أحد الشيء . إلا / أن يكون بينه وبين المرقى فرقة . وذلك لا يصح فيه . وكذلك القول في كل ما يستدلون به .

الحجج :

١- قد بينا من قبل ما يستلزم عليه الدلالة . ونريد بعضه فنقول : إن ما اعتمدناه ولا نحده على أنه لا دليل لنا يثبت كونه جل وعز مرتباً إلا ويوجب أن لا يكون مرتباً على ما . فقد كان من حقه أن يرد سائر ما يستدل به . ولا أحد من أهل هذا الشأن إلا ورجع إلى أن يستدل على أنه تعالى لا يرى بقوله : « لا تدركه الأبصار » (١) . فيمكنه أن يقول إن هذا الدليل يوجب أن كونه رانياً عالمًا . وكذلك نستدل على أنه لا يرى بالأبصار بأنه لو صرح أن يرى . والموانع تستحيل عليه . ويستحيل عليه أن يميز حاله . فكان يجب أن فرغ . لأن . أفترى هذه الدلالة تمنع من كونه رانياً وسائر ما يستدل به . مما قدمنا ذكره . يدل على غشاه ما قاله ١

١٠- ولا فرق بين من ادعاء وبين من قال إن كل دليل يستدلون به على أنه يرى بوجوب تميزه أنه يصح أن يفس . وأن يتحرك . وأن يقرب ويبعد . وأن يوجد ويبعد . وأن يملأ ويخجل . ويقدر ويميز . لأن ما نراه مما يقوم بنفسه يصح ذلك كله عليه . وهذه جملة لأوجه التشاغل بها .

١١- على أن قد بينا أن كون المرقى مرتباً يرجع إلى كل جوهر من هذه الأجسام . وكون المرقى رانياً . والعالم عالمًا . يرجع إلى الملقى . فكيف يقال إن ما دل على أن الرؤية / يدل على أن كونه رانياً عالمًا . وليس لإحدى الصفتين تعلق بالأخرى . / ١٠٩ الس ١٠٩ ب ولا يختص بأحدهما يصح أن يختص بالأخرى ٢

وأمّا قولهم إن الجوهر الواحد يصح أن يحيا ويعلم ويرى . فذلك جهالة . لأنه يوجب كون الملقى هنا أحياء . كثيرين . لأن اتصال الأحياء لا يوجب كونهم حياً واحداً . لأن الله تعالى لو أوصل زيداً بسرو لم يخرجهما عما هما عليه . فلو كان

(١) سورة الأنعام آية ١٠٣ .

الخبر. الواحد يصح كونه عالما والآخر لا. فصح ذلك فيه وبين أصل خبره. وهذا  
يوجب استحالة كون الجملة متصرفه بمرادة واحدة وغير واحد. ويدرك واحد  
بل يوجب أن يكون الشأن هو التسليم بخبر الأمر الذي هو وهو القوم  
بالكذب، والمدح بالصدق، ويوجب أن لا يجد الظاهر لحدوثه من الفرج.  
وأن لا يتعلق العبادة بشيء من الأفعال لحدوث حادث في بعض أحوال. ويستغنى  
بطلان هذه الجهة من بعد. فبطل ما قالوه. وثبت صحة ما ذهب إليه.  
شبهة أخرى لهم.

اعتل بعضهم بأنه من وعز يجب أن تصح رؤيته. لأن القول بصحة رؤيته  
لا يوجب تشبيه خبره. ولا تجويره في حكمه، ولا تكذيبه في خبره. وإذا لم  
يوجب ذلك صحت وجازت عليه. وإذا جازت عليه، فيجب أن يكون الأمر في  
القطع على أن ما نراه موقوفاً على السمع الوارد بذلك. وقد ورد السمع بأنه يرى  
على ما يشاء من بعد. فيجب القضاء.

الجزء الثاني / الجزء الثاني

إن ما قاله ليس بأن يدل على صحة رؤيته تعالى بأولي من أن يدل على  
استحالة رؤيته، لأننا قد علمنا أن القول بأنه لا يصح أن يرى لا يوجب تشبيه.  
ولا تجويره، ولا تكذيبه، كما قاله في صحة رؤيته. وذلك يوجب استحالة رؤيته.  
وما أدى إلى ذلك من الملل وجب القضاء بفساده.

وبعد، فإن القول بصحة رؤيته بالأبصار يقتضي حدوثه في الشيء على ما قدمناه  
من قبل من أن ما نراه بأبصارنا لا بد من أن يكون مختصاً بشروط، نعم أن يكون  
مقابلاً، أو في حكم المقابل، وذلك يوجب كونه من جنس الجواهر والأعراض.  
قد ثبت أن القول بصحة رؤيته يوجب تشبيه بخلق، ويوجب حدوثه.

وبعد، فإن القول بصحة رؤيته يوجب تكذيبه في خبره، لأنه قال تعالى:  
«لا تشركوا الأبصار»<sup>(١)</sup>، وقد بينا من قبل وجه الاستدلال به على أنه لا يرى.  
فإن قالوا: إن القول بأنه لا يرى يوجب تكذيبه في قوله تعالى: «وجوه»  
يؤمّننا نأشركه إلى ربها ما ظنوا»<sup>(٢)</sup>، فيجب القول بطلانه. قبل له: إنا نبين  
من بعد أن هذه الآية لا يدل على أنه تعالى يرى. وإذا لم يدل على ذلك،  
لم يكن القول بتق رؤيته مؤدياً إلى التكذيب، ويوجب أن ما علم إثباته بما فيه  
لا يوجب ذلك. وذلك يكثر إن تكلفنا ذكره، فيجب سقوط هذه الملة، على  
أنها توجب القول بأنه تعالى علم لدانه لا يعلم بغيره. لأن القول بذلك لا يوجب  
تشبيه ولا تجوير ولا تكذيب. وقد بينا من قبل أن ما ذكره في كتابه من / ١١٠-١١١ ب  
قوله: «أنزله بسمة»<sup>(٣)</sup>، لا يدل على أن له علماً، فلا يصح تعليلهم به في أنه  
يوجب التكذيب.

وبعد، فإن القول بإثبات علوم له يعلم بها المعلومات لا يوجب ما قالوه.  
فيجب أن يخبروا بإثباتها، ولا يقتضوا على القول بأنه عالم يعلم واحد.

فإن قيل، أليس تشهدون في أنه من قال إنه تعالى يرى، ونفى عنه التشبيه،  
ولم يقل إنه يرى على جهة المقابلة، لا يكفر، واعتدتم في ذلك على هذه الملة،  
بل قلتم إنه إذا قل بالرؤية على هذا الوجه لم يكن مشبهاً به، ولا مجوراً،  
ولا مكذوباً به في خبره، فلا يجب أن يكون كافراً، فإذا صح أن تشهدوا هذه  
الملة في هذا الوجه، فلا أجزتم لنا الاعتماد عليها في أنه يصح أن يرى ليدلنا على  
صحة الاعتماد عليها في أنه يستحيل أن يرى. لأن ثبوتها بأحد الأمرين كتمتها

(١) سورة الأنعام: آية ١٠٣

(٢) سورة الشورى: آية ٢٢

(٣) سورة البقرة: آية ١٦٦

بالآخر، على أن ماله ولاجه صح لا اعتماد عليها في نفي التكفير لا يوجب صحة الاعتقاد عليها في أنه بصر أن يرى، لأنها إنما دلت على أن القائل بالرؤية لا يكفر من حيث علم أنه لو كفر لم يكن ليكفر إلا لأحد هذه الوجوه. فإذا كان قوله بالرؤية على الوجه الذي وصفه لا يوجب التشبيه والتجوير والتكذيب، لم يوجب القضاء بتكفيره. ومالا دليل على أنه كفر يجب القطع على أنه ليس بكافر، لأن من حق ما هو كفر أن يدل الدليل الشرعي عليه على ما بينه ١١٠هـ-١١١هـ/ في الوعيد، وليس يجب، إذا لم يكفر هذه الملة، أن يكون القول بأنه يرى صحيحا، لأن المذهب قد يفسد إذا أدى إلى ما هو كفر، وإن كان القول به ليس بكفر. ألا ترى أنا قول من قال بأنه يجب على الله صل لأصلح ولاضح أنه يلزم القول بأنه يجب أن يفعل مالا نهاية له، أو إن ضل انتهى من المنفع. ١٠ فيجب كونه عاجزا أو غير فاعل لموجب، فيذهب على منس كثر الكفر، وكذلك يلزم القائل بأنه جل وعز يعمل الظلم الكفر من حيث لا يمكنه مع هذا القول العلم بكونه صادقا في أنبيائه، ولا أمر بحسن، ولا صدق الأنبياء في الشرائع. قد ثبت أن المذهب قد يلزم على القول به الكفر، وإن لم يكن كفرا، ويجب القضاء بكونه فاسدا من حيث أدى إلى فساد، وإن لم يكن في نفسه كفرا، فكيف يصح التعلق به فسادا.

وبعد، فليس يجب إذا أمكن الاعتلال بملّة في بعض الأمور أن يمكن الاعتلال بها في غيره، بل يجب أن يبين تعلق تلك الملة بذلك الأمر حتى يمكن الاستدلال بها، ولا فرق بين من قال إن هذه الملة إذا صحّت في نفي تكفير من قال بالرؤية، فيجب أن يصح أن يعتمد عليها في أنه تعالى يرى من غير أن يبين وجه دلالتها على أنه يرى، وبين من قال إن الفعل إذا دل على أن فاعله

قادر، فيجب أن يدل على أنه يرى، وهذه جهالة لا وجه لتشاغل بها.

وإنما نتمد شيئا أبو علي/ رحمه الله هذه الملة في أن القائل بالرؤية، إذا ١١١-١١٢هـ ب علم القديم تعالى على ما هو عليه من صفاته، ونفى عنه التشبيه، ولم يصف رؤيته بصفة توجب التشبيه، فيجب أن لا يكفر لهذه الملة، لأنه قد عرف الله تعالى على ما هو به من صفاته، وإنما قال إنه يرى لما هو عليه، لا لأنه أثبت بصفة الأجسام والأعراض، ولم يكف رؤيته على وجه يوم التشبيه، بل قال إنه يرى كما يشاء، ويريد من غير أن يكون بين حالة الرؤية وبينه مقابلة، قال إن هذا القائل، وإن كان قد تجاهل وارثك العظيم في الخطأ، فإنه لا يكفر، لأنه بما أورده من الاحتراز قد يخرج من أن يكون مشبها، وليس هو بمجور ولا مكذب لأنه لم يعرف أن الله تعالى أراد بقوله: «ولا تدركه الأبصار»<sup>(١)</sup> نفي الرؤية، فيكون مكذبا، بل نقوله على وجه آخر، ومن هذه حاله لا يبدى مكذبا، لأن المكذب لغيره هو الذي يعرف بأنه مخبر عن الشيء، وأن ذلك الشيء ليس هو على ما أخبر عنه. فإما إذا أقر بلفظ الخبر ونفى كونه خيرا عن الشيء، فليس يجب كونه مكذبا، وإن لم يكن مشبها ولا مجورا ولا مكذبا، لم يجب تكفيره. ١٠ وليس لأحد أن يقول: «هلا قلتم إنه يكفر من جهة أخرى، وهي أنه يؤدي إلى كونه جاهلا بالله تعالى» والجاهل بالله يجب أن يكون كافرا، وإن لم يكن بالصفات التي ذكرتموها، قيل له: لا يجب ما ذكرته، وذلك أن من اعتقد فيه تعالى/ أنه يرى، وقد علم على ما يختص به من الصفات، فإنما جهل حال الرائي، ١١١هـ-١١٢هـ/ فما أن يكون جاهلا بالله سبحانه فيجب، وذلك أنه قد علم على ما أثر صفاته، فكأنه اعتد أن الرائي بصر أن يراه وإن كان بذلك الصفة، وذلك جهل بحال الرائي، واعتقاد لجواز كونه رائيا لما يستحيل ذلك فيه، فبطل هذا المعتقد سبيل

(١) سورة الأنعام: آية ١٠٢.



عقبت باليد لم تحتل إلا الكتابة المصوغة ، وكذلك كل شيء ، وعلى إليه  
بالآلة متى علق بالآلة لم يحصل سواء . ومنها أن النظر بمعنى الانتظار لا يمدى  
بالى على ما بيناه . ومنها أن الآية الواردة في أهل الجنة ولا يجوز عليهم الانتظار .  
١١٣-١١٣/ب لأن الانتظار يوجب الحسرة والنم / ، وقد ضرب أهل الجنة المثل به متى  
قالوا : « إن الانتظار يورث الصغار » ، وذكروه في الأمثال والأشعار .  
وذلك لا يجوز على أهل الجنة . فإذا حال أن يكون المراد بالنظر المذكور في  
الآية هذه الوجوه . ثبت أن المراد به الرؤية على ما قلناه .

الجواب : أن تسميتهم بظاهر هذه الآية لا يصح لأنها لا تدل على أنه تعالى يرى  
من وجوه منها أن ظاهرها يقتضى أنه تعالى ينظر إليه . والنظر ليس من الرؤية  
سبيل . لأن النظر في الحقيقة هو تطبيق المدة الصحيحة نحو الشيء . فمما لو ثبت .  
والرؤية إدراك المرئ عند النظر الذى وصفناه . فالنظر هو طريق للرؤية فيها ،  
فأما أن يكون هو الرؤية في الحقيقة فحال .

يدل على ذلك أنا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظراً ، ولا بد من رائي إذا  
كان ذلك المرئ مما يدق ويخفى . يبين ذلك أنا نعلم أن الجماعة ناظرة إلى الهلال  
ولا نعلم رائية له . ولذلك يحتاج أن يرجع إلى قولنا في أنها رائية فافهم ثم لا  
ترو ، ولا يحتاج في كونها ناظرة إلى ذلك ، بل نعلم باضطراب . ثبت أن النظر  
الذى نعلمه من حالها غير الرؤية التى نجعلها ولا نعلمها ، وأن النظر الذى نعلمه لامن  
قبلها غير الرؤية التى نعلمها من قبلها .

وليس لأحد أن يقول : إن الجماعة لا يخال إليها ناظرة إلى الهلال إلا على وجه  
١١٣-١١٤/أ / الجواز ، ويراد بذلك أنها تنظر / إلى مكان الهلال لتطلب الهلال . فالتعلق بما

ذكرتهم لا يصح . وذلك أن ما صار هو من الكلام . والمراد الاستعمال  
فيه تاريخاً ، الجواز فيه لا وجه له . وقد علمنا استعمال هذه اللفظة على طريقة واحدة .  
فقد صح أن يدعى أن ذلك مجاز . لصح في غيره من الألفاظ . وقد علمنا فساد  
ذلك ، فيجب بطلان ما قلناه .

١٠. فإن قال : إنما جلت الكلام على أنه مجاز لأنه ذكر الهلال وأريد غيره .  
لأنه يجوز أن يقال نظرت إلى الهلال ، وليس هناك هلال مرئاً ، فيجب أن يكون  
المراد بالكلام موضع الهلال . فلهذا قلنا إنه مجاز . قيل له : إن الذى ذكرته  
إنما كان يتم لو كان النظر كالرؤية في أنه يقتضى ثبوته ثبوت المتفكر إليه ، كما يقتضى  
ثبوت الرؤية ثبوت المرئ . والأمر بخلاف ذلك : لأن النظر إنما هو طريق  
الرؤية . فقد صح أن يقول القائل : « نظرت إلى الشيء » وإن لم يكن ذلك  
الشيء . فمما . وبخلاف الرؤية في هذا الباب ، كما يصح أن يقول القائل « أصبغت  
إلى الشيء » وإن لم يصب شيئاً . وإن لم يصح أن يقول « صممت الشيء »  
ولا وعاء ولا مسجع مثلاً . ولو كان النظر إلى الشيء يقتضى ثبوته لم يكن  
النظر طريقاً للرؤية . وقد علمناه طريقاً لها ، وما هو طريق للشيء . يصح مع  
١١. حصوله ثبوت ذلك ، ويصح أن لا يثبت . فسطط بذلك ما قلناه .

ومما يبين ما قلناه أن أهل اللغة / قد صنفوا النظر أسنفاً من حيث عرفه الرائي / ١١٤-١١٤/ب  
وصار في الحكم كالدخول تحت الجنس . فقال : « نظر فلان إلى فلان منكرآ »  
و « نظر إلى فلان راض » ونظر غضبان » . و « فلان ينظر إلى فلان نظر دهن  
مشحور » . و « فلان ينظر إليه نظر منكر عليه » ، وقال الشاعر : « نظر المريض  
٢. إلى وجوه الموت » ، وقال آخر « نظر الدليل إلى العزيز القاهر » ، وقال آخر .  
تخبرني العينان ما الصدور كاتم ولا جن بالبغضاء والنظر الشؤر

فيجب أن يكون النظر هو قلب الحدة على ما قلناه . لأن حركات جنة  
وكيفية النظر تختلف ، فذلك قسم هذه القصة ، والرؤية لم يصنعها أصنافا .  
علم أن النظر الذي يتقسم الأقسام التي ذكرها غير الرؤية التي لا يصح أن تنقسم .

فإن قيل : أفليس يقال : إن فلانا يرى بين القل . ويراني بين الرضا .  
ويراني بالحل الكبير ، فقد قسموا الرؤية كتبهم النظر ، وذلك يوجب كونها  
عبارتان عن معنى واحد ؟ قيل له : إن غايتهم إذا قل : يراني بالحل الرفيع ،  
فليس المراد به رؤية البصر . وإنما يراد به أنه ينزلي من نفسه من الإكرام  
والتعظيم هذه المنزلة ، ولذلك يقوله الضمير كما يقوله البصر . ومعنى قالوا : يراني  
بين القل ، فلما أن يراد به أنه ينزلي هذه المنزلة ، أو يراد به النظر ، ولذلك /

١١٥هـ / ١١٥هـ / بين القل ، فلما أن يراد به أنه ينزلي هذه المنزلة ، أو يراد به النظر ، ولذلك /  
يعقوبه بالعين من حيث تختلف بها كيفية النظر . فمقط ما تعلق به السائل . وما  
بدل على ذلك أن القائل يقول : نظرت إلى الشيء فلم أراه . ولا يجوز أن ينق  
نفس ما أثبتته ، وذلك في باب كقولهم : أصليت إلى شيء . ثم نساه . وذقت  
الشيء . فلم أجد له طعما . وتأملت الشيء . وفكرت فيه فلم أعرفه . بين ذلك أنهم  
يقولون : نظرت إلى الشيء حتى رأيته . ولم أزل أنظر إليه حتى أدركته ، ولا يجوز  
أن يحمل الشيء غاية نفسه ، ولذلك لم يستعمل أحد من المسلمين القول بأن الله  
تعالى ينظر إلى المباد بمعنى الرؤية ، وإنما يقال في ذلك بمعنى التعطف والرحمة ،  
وإن كان يطلق عليه القول بأنه راء الأشياء . فهو كان معناها واحداً لاستعملوها  
في القديم تعالى على سواء .

وليس لأحد أن يقول : أنيس النظر والرؤية جميعاً بمعنى (١) وبصر والعين .

فلولا أنهما لا يفيدان أمراً واحداً يقع بالعين لم يجب ذلك فيهما ؟ وذلك لأن

(١) زيادة في نسخة دار الكتب المصرية وسالطة من نسخة المكتبة التتوكية الجينية .

الرؤية . وإن كانت تعيد غير ما يفيد النظر . فكلا الفائدتين لا يضمان  
إلا بالعين . لأن النظر اسم لما عنده يرى الشيء بالعين من التحديق وتحريك  
الجفن وغير ذلك ، والرؤية ما تقع بالعين . وهي آفة فيها : فمن حيث يختص  
كلا الأمرين بالعين استعمل ما ذكرته فيهما ، كما يقال إن فلانا أصنى بأذنه ، وصممه  
بأذنه ، وإن كان معنى الكلمتين مختلفا .

فإذا صح بهذه الجملة أن النظر غير الرؤية ، وما يمكن في ظاهر الآية إلا أنه  
ينظر إليه . فكيف يدل ذلك على أنه يرى ؟ وهل الحامل له على الرؤية إلا / ١١٥هـ - ١١٥هـ  
كن حمله على الانتظار في أنه تارك لظاهر الآية ؟

فإن قيل : إن الحال في النظر . وإن كان ما ذكرتموه فإن صحة النظر إليه  
تقتضي صحة رؤيته . ولذلك لا يقال في الناظر إنه ينظر إلى ما يستحيل أن يرى .  
ومعنى نظر طالباً لرؤية مالا يصح أن يرى كان النظر عبثاً لا فائدة فيه . ولا يصح  
أن يحذف الله سبحانه فعل الحنة على طريق التعظيم لحالهم بالحال والعبث .  
فيجب أن نعدل الآية على أن الله يرى من هذا الوجه . قيل له : إن الأمر في  
النظر على ما ذكرته من أنه طريق للرؤية . فيجب أن يفرض في كل ما يستحيل  
رؤيته أنه لا يجوز النظر إليه ، وفي كل مالا يصح النظر إليه (١) أنه لا يصح أن  
أراه . وقد عساه أنه تعالى لا يصح أن ينظر إليه ، لأن النظر إذا كان معناه  
ما وصفناه من قلب الحدة نحو الشيء . انقلب لرؤيته . فيجب أن لا يصح إلا فيما  
كان في جهة مخصوصة . أو حالاً في ما هذه حالة . فيصح قلب الحدة نحوه . وقد  
علمنا أنه تعالى يستحيل كونه بهذه الصفة ، فيجب استحالة النظر إليه ، وإذا استحال

(١) قوله : وفي كل مالا يصح النظر إليه ، سألط من نسخة المكتبة التتوكية الجينية . وحيث  
في نسخة دار الكتب المصرية .



ذلك فيه علم أنه أراد بقوله « إلى ربها ناظرة »<sup>(١)</sup> غير النظر . وأنه أراد به ما يصح عليه من انتظار التميع من قبله ، أو ذكره ، وأراد ميسر النظر إليه من الثواب على ما فيه من بعد . لأن المذكور في الآية إذا عني بما يستحيل تعلقه به وجب صرفه إلى غير ذلك ، ولذلك قلنا إن قوله : « وأن القرية »<sup>(٢)</sup>

١١٥-ب/ يجب صرفه / إلى أهل القرية لاستعماله نفاق السؤال بنفس القرية ، وقلنا إن قوله تعالى : « لا تقتلوا الصيد »<sup>(٣)</sup> يجب صرفه إلى أن المراد به الصيد لا شاة تطلق القتل بنفس الصيد الذي هو فعلنا . وإذا وجب ذلك لم يكن أن يقال إن النظر الذي وصف الله تعالى أهل الجنة به يجب كونه عينا ، ولا يصح أن يقال إن ذلك يستحيل عليهم إذا كان المراد به ما قدم .

فلن قيل : إنا نقول به ينظر إليه في الحقيقة يعني أنه يطلب بهذا الفعل رؤيته وإن لم يكن في جهة مخصوصة . ويرى عند ذلك على ما يريد به جلي وعن وبشاء من غير مقابلة ، كما يطلب الإنسان رؤية وجهه في المرأة ، نظر وإن لم يكن هناك مقابلة . قيل له : إن طلب رؤية الشيء بالنظر لا يصح إلا إذا صح كونه في الجهة التي ينظر فيها ، ومضى لم يصح ذلك فيه لم تستعمل هذه نقطة فيه ، وإنما يقال إن الإنسان ينظر ليرى وجهه من حيث يرى وجهه كأنه في المرأة منقطة التي بين المرأة وبينه ، ولولا ذلك لما صح استعمال ذلك فيه ، ولذلك يقل المتدبر في قولهم إن فلانا ينظر وجهه إذا لم يتبد بالمرأة من حيث كان وجهه غير مقابل له . وإذا صح ذلك ، ثبت ما قلناه من استعمال النظر إلى الله تعالى . وقد استحال ذلك فيه ، وجب أن لا يصح أن نراه على وجهه ، وأن يكون المراد بالآية غير ظاهره .

(١) سورة القيامة : آية ٢٩ .  
(٢) سورة يوسف : آية ٥٩ .  
(٣) سورة المائدة : آية ٩٥ .

ومما بين أن ظاهر الآية لا يدل على / ما قالوه ، أنه تعالى قال : « وجوده / ١١٩-ب/ يوجد ناظرة إلى ربها ناظرة »<sup>(١)</sup> ، وقد علمنا أن الوجود لا يصح كونها ناظرة في الحقيقة . لأن الناظر هو من الوجه وجهه له . ولا يصح أن ينظر بها أيضا لأن النظر يقع بالعين التي في الوجه دون الوجه . وإذا لم يجوز أن يراد بالوجود المصغر على الحقيقة ، لأن المصغر لا ينظر في الحقيقة ، ولا ينظر به في الحقيقة<sup>(٢)</sup> ، فيجب متى حل الكلام عليه أن يكون مجازا يحتاج الحامل له عليه إلى دليل ، ولا يفضل قوله من قول من حل ذلك على أن المراد بالوجود الناس . والمراد بالنظر الانتظار . فهذا أيضا بين أن ظاهر الآية لا يقتضي ما يذهبون إليه .

ومما بين ذلك أيضا أنه تعالى قال : « إلى ربها ناظرة »<sup>(٣)</sup> ، وقد علمنا أنه لم يرد بقوله ربها المالك . لأنه لا يكون لأهل الجنة في ذلك اختصاص ، بل لا يكون لهم فيه اختصاص لكونه تعالى مانكا لجميع الأحياء ، ومقتدرا على تصرّفه . فلم أن المراد بقوله إلى ربها ما يخص الإنسان الخبي هو مستحق لبادته الثواب والتعظيم والتبجيل ، وذلك يوجب منع حله على أن المراد بالوجود المصغر . ويوجب أن المراد به جملة الإنسان .

وما قدمناه من أنه تعالى وصف الوجود بأنها ناظرة يدل على أن المراد بها الناس ، وأنه تعالى جرى في ذلك على ما ذكره في قوله : « وجوده يوجد باسرة » ، بظن أن يمثل بها غافرة<sup>(٤)</sup> ، فتذكر الوجود وأراد جملة الإنسان ،

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ .  
(٢) قوله : « لا ينظر به في الحقيقة » - الحظ من نسخة السككية : التوكلية البينية ، ومثبت في نسخة دار الكتب المصرية .  
(٣) سورة القيامة : آية ٢٢ .  
(٤) سورة القيامة : آية ٢١ .

١١٦-١١٧/ب/ وقوله: «وجوه» بمعنى نسبة (١) . فكأن علق الظن بالوجه  
يعنى أن المراد به حلة الإنسان، لأن الظن دون وجهه . فكذلك وصف  
لوجوه بأنها «طرفة» يدل على ذلك . لأن الظن هو ما يحسب لوجهه دون غيره .

وقد صح استعمال لوجه في اللغة على هذه الطريقة . فلكذلك يقولون الخافق  
هذا وجه الرأي، ووجه الطريق، ويريد به: نفس الرأي، ونفس الطريق .  
وعلى هذا حمل جماعة المسلمين قوله سبحانه: «ويبين وجه ربك ذو الجلال  
والإكرام» (٢) . وكل شيء، هاتك، ولا وجهه (٣) . لا يبعد أن تكون كلمة  
وصفت بذلك . لأن لوجه تعبر الحلة من غير وجهه، فكل شيء، والمعرفة تع  
وصفت الحلة بهذه الصفة .

فإن قيل: وكان المراد الآية: «ذكر عوجه» ولم يرد به المصير، فيصح أن  
يصف الوجوه بالتضارة، لأن التضارة من صفات المصير دون الإنسان، ولأن  
الإشراق والظلم برسمان إليه . قيل له: فإذن هذا على ما قلته لم يل قولك جيل  
ومرء وجوه يومئذ بأسرة (٤) . على أن المراد به المصير، لأن التضارة لا تصح  
لأى المصير . فلما وجب حمل ذلك على الإنسان لأنه علق الظن به . فكذلك  
يجب حمل ما ذكرناه على الإنسان لأنه علق النظر به . وإذا وصف الإنسان  
بالتضارة لأن التضارة من صفة الوجه الذي به تقع المعرفة به، وفيه يتبين السرور  
وغيره . وذلك كما يقول الإنسان: وقد عرفت زيدا، وإن لم يتهد من حبه  
١١٧-١١٨/ب/ إلا وجهه من حيث / كإن المقصود بالمعرفة هو الوجه دون غيره .

(١) سورة طه: آية ٨ .  
(٢) سورة الرحمن: آية ٢٧ .  
(٣) سورة القصص: آية ٤٨ .  
(٤) سورة الواقعة: آية ١٠ .

فإن قيل: إن النظر يتعلق في الحقيقة بالوجه، لأنه من صفة العين التي في  
الوجه، والنظر مما يختص بالحل، وليس كذلك الظن، لأنه يتعلق بالجملة، فلكذلك  
وجب صرف آخر الآية إلى أن المراد به الإنسان، ووجب حمل أولها على أن  
المراد به الوجه الذي هو المصير، قيل له: إن النظر، كما لا يختص بالإنسان في  
الوجه الذي ذكرته، فكذلك لا يختص بالوجه، ومتى قلت إنه يختص بالوجه،  
لأنه يوجد في بعضه . وجب مثله أن يكون مختصاً بالإنسان، لأنه يحصل في بعضه،  
فصح أن ما ذكرته لا يوجب اختصاص الوجه بما ليس للإنسان لو سلمناه، فكيف  
وبطلانه ظاهر، لأن النظر، وإن اختص بالعين، فالموصوف به الجملة التي  
توصف بأنها بأسرة، كما أن الحرس يختص بالسان، والموصوف بأنه أخرون  
هو الإنسان، وكما أن الإصغاء يختص بالأذن، والموصوف بأنه معص هو  
الإنسان . فصار النظر من هذا الوجه في حكم الظن، وإن اقتصرت في الوجه  
الذي ذكرته .

وإذا صح أن المراد بالوجه هو الإنسان، فالإنسان إذا وصف بأنه فاعل،  
كان الكلام محتملاً دون أن يقيّد النظر بالجارية التي هي العين أو القلب، فيخرج  
عند ذلك عن الاحتمال، وليس حله على النظر الذي هو طلب الرؤية بأولى من  
حله على الانتظار على ما نقوله .

فإن قيل: إن حله على الانتظار لا يصح، لأن النظر إذا طلق بالوجه ١١٧-١١٨/ب  
فيجب أن يكون المراد به الرؤية، كما قلتم أن الإدراك إذا قرن بالبصر فيجب  
أن يكون المراد به الرؤية بالبصر . وبين ذلك أن قائلهم لا يقول: نظر فلان  
إلى وجهه إلا ويريد به الرؤية، فوجب لأجل ذلك حله على ما قلناه من الرؤية  
دون الانتظار، قيل له: إن ما ذكرته من أن النظر إذا علق بالوجه لم يرد به

إلا الرؤية كلام محتمل ، لأن تطبيق النظر بوجه بغيره ، في نحو : محنته . فإن أردت بذلك ما أوردته مثلاً ، فليس بينه وبين الآية شبه ، لأنه إذا قل : نظر إلى بوجه ، فإدخاله إليها في الوجه قد دل على أنه آلة في النظر ، ولذلك وجب حمله على ما قلته ، وليس كذلك قوله : « وجوه يومئذ باصرة إلى ربهم باصرة »<sup>(١)</sup> .  
والذي يليق بذلك من الأمثلة أن يقول القائل : وجوه يومئذ باصرة . فطرة إلى الأبد . ولا يمكن أن يدعى على أهل اللغة أن ذلك لا يحتمل الرؤية . بل لو قيل إنه لا يحتمل إلا الانتظار لكان أقرب .

وبعد : على القائل إذا قال : نظر فلان إلى بوجه . قد انع في الكلام ونحوه فيه ، فكيف يصح أن يجعله مثلاً وأصلاً وهو في نفسه مجاز . لأن المراد به نظر إلى بالعين التي في وجهه ، فلا اتصال بالعين بالوجه ذكر الوجه وتوارد به العين . وإنما قلنا إن الإدوات إذا قرن بالنصر لم يحتمل من حيث قول نفس الآلة ، ولم يخص به . ولا يفصل أحد من أهل اللغة بين قول القائل فلان رأى فلان بصره . وأدركني عينه ، وبين قولهم بصر فلان أن قد أدركه فلان . فقد بان مفارقة حالهما في ذلك .

فإن قيل : فإن النظر إذا أريد به الانتظار كان محملاً على كل وجه ، ومنى أريد به النظر بالعين كان حقيقة فيه . وإن كان وصف بوجه بأنه باصر مجازاً ، ولأن يحمل الكلام على الوجه الذي هو حقيقة في بعض الوجوه فهو أقوى من حمله على ما هو مجاز من كل وجه . قيل له : إن ما ادعيت من أن النظر بمعنى الانتظار مجاز ليس بمسلم ، لأنهم قد استعملوه فيه على وجه قد اطرده كاستعمالهم ذلك في النظر بالعين ، فلا يمتنع أن يكون ماله سمي جميع ذلك نظراً يرجع إلى معنى واحد .

(١) سورة البقرة : آية ٢٢ .

وهو الطلب ، فكان الفكر المنعرج يطلب المعرفة بحال ما يشكر فيه ، والناظر يطلب الرؤية ، والمتنظر يطلب ما يتوقسه من جهة غيره ، فعنى الطلب في الجميع يتساوى على ما ذكرناه . ومنى صح حمل الجميع على أنه مأخوذ من وجه واحد ، وموضوع في اللغة لطريقة واحدة ، فلا أوجب كونه حقيقة في البعض يوجب كونه حقيقة في الكل .

وقد ذكر شيخنا أبو حاتم رحمه الله قريباً من هذا المعنى في المسكرات . وبين أن المتنظر لما كان ينتظر قتاله من يتوقع الشيء منه ، كما أن الطالب للرؤية ينظر على هذا الوجه ، أجرى اسم النظر عليها ، وعلى هذا الوجه يقال في المتنظر إنه ما د العين إلى فلان كما يقال في الناظر . وإن كان الانتظار لا يتعلق في الحقيقة بالعين كالنظر . ولذلك يصح من الضمير الانتظار ولا يصح منه النظر ، كما يصح

منه الفكر وإن لم يصح منه النظر بالعين . وهذه / الجملة نستط ما سأل عنه . / ١٨١ هـ / ١١١  
ولو تمت ما قلناه من أن استعمال النظر في الانتظار مجاز ، لم يمتنع حمل الكلام عليه إذا ثبت أن النظر الذي نعلق بالجملة يصح أن يراد به الانتظار . وإن حمل الكلام على نظر بالعين في الحقيقة لا يصح . بها إذا قدمت الدلالة من جهة العقل والصحح على أنه تعالى لا يرى ، لأن ذلك يوجب حمل هذه الآية على وغافل تلك الدلالة ، وحمل على وقته لا يصح إلا على ما قلناه .

فإن قيل : لو أريد به الانتظار لما صح أن يدعى إلى ، لأن الانتظار لا يصح فيه ذلك وإنما يصح في النظر بالعين ، لأن القائل لا يقول : وأنا منتظر إلى فلان ، وإنما يقول : أنا منتظر فلاناً ، وذلك يوجب حمل الآية على ما قلناه . قيل له : إن ما ادعيت من أن النظر بمعنى الانتظار لا يدعى إلى غير مسلم ، لأن

الشرع قد ورد به . ألا ترى إلى قول الشاعر :

إني إليك لما وعدت لناظر      نظر القبر إلى النقي الموسر

فصداء إلى كثرى . وقد قال تعالى : « وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة »<sup>(١)</sup> ، وقد يقال في التماثل الظاهر إنما أنظر إلى الله وإلى فلان يراد به الانتظار . ويعدى إلى ، وذلك يطل ما قاله .

وبعد : فإن ادعاءه لا يخلو من أن يريد به أن لفظ ناظر لا يمدى إلى إذا أريد به الانتظار ، أو يريد أن لفظ الانتظار لا يمدى إلى ، فإن أراد به أن لفظ الانتظار لا يمدى إلى فلا قدح له فيه ، لأن المذكور في الآية هو ناظر / ١١٩ - ١٢٠ اب دون منظر ، وإن أراد به لفظ ناظر ، فكيف يصح أن يشهد على ذلك بما قاله إن لفظه منظر لا يمدى إلى ؟ وقد ثبت أن اللفظة قد يكون لها حكم ، ولا يكون مثل ذلك الحكم للفظ أخرى قيد قائمتها . على أن من تقدم من القاسمين قد حملوا الآية على هذا الوجه على ما ذكره من بعد وهم أهل الشأن . فلو لم يصح أن يراد بالنظر إذا عدى إلى الانتظار ، لما صح أن يعملوه على ذلك ، وذلك يفسد ما قاله .

وبعد : فلو أوجب ذلك أن لا يصح حمل الآية على معنى الانتظار ، لأوجب أن لا يصح حملها على الرؤية ، لأن الرؤية لا يمدى إلى كالاتظار . فلا يقول القائل : رأيت إلى فلان . وإنما يقول رأيت فلانا . فإن لم يمنع ذلك حمل الآية على أن المراد به الرؤية ، لم يمنع أن يحمل على أن المراد به الانتظار .

على أن اللفظة إذا قصد بها في اللغة معنى ، وظاهرها موضوع في اللغة لغيره ، فقد تستعمل على ما يقتضيه اللفظ تارة ، وعلى ما يقتضيه معناها أخرى . وهذا كقوله عز وجل : « وكان من قرية عنت عن أمرها ورسوله »<sup>(٢)</sup> ، فاعمل

(١) سورة البقرة : آية ٢٨٠ .  
(٢) سورة هود : آية ٨ .

اللفظ وانت . ثم قال في آخره : « أعتد الله لهم عذابا شديدا »<sup>(٣)</sup> . فاعمل المعنى المراد . فكذلك لا يمنع أن يكون سبحانه أجري في الخطاب على ما يقتضيه لفظ « ناظر » فصداء إلى دون ما يقتضيه المعنى .

على أن اللفظة إذا تعادلت في اللغة أمرا وتجاوزها في غيره . فيجب أن تستعمل في المجاز على الوجه الذي وضعت له في الحقيقة . فتكون مستعملة فيه على / ١١٩ - ١٢٠ اب الحد الذي هو حقيقة في غيره . ومتى غيرت عما تستعمل عليه في حقيقتها لم تكن هي لمستعملة . فلما كان قولنا « ناظر » يستعمل في الحقيقة في نظر العين يمدى إلى ، صح أن يتجاوز به إلى الانتظار على هذا الحد . وإن كان لو صرح بلفظه الانتظار . بدلا منه لم يمدى إلى ، وهذا كقولنا : « إن زيدا يحب عمرا » بمعنى الإرادة ، ولو صرح بلفظ الإرادة لم يمنع دون أن يذكر نفس المراد الذي هو مضافه ، فيقال : « إن زيدا يريد سافعا عمرو » وقد قول شيخنا أبو علي رحمه الله : « إذا ثبت أن لفظ الانتظار قد تعدى بعض حروف الجر يقال : « أنا منتظر لفلان » . فغير يمنع أن تعدى إلى . لأن حروف الجر يقوم بعضها مقام بعض . وذلك نحو قوله تعالى : « يمدى إلى الحق »<sup>(٤)</sup> ، و « ويهدي الحق »<sup>(٥)</sup> . فقام أحدهما مقام الآخر وكقولنا : « ولا أصيبكم في جذوع النخل »<sup>(٦)</sup> ، يعني على جذوع النخل . وقد يقال في التماثل : « يريد قوى على عمله » ، و « قوى في عمله » ، و « هو مشغل على عمرو وعمرو » . فلا يمنع أن يمدى ناظر بمعنى الانتظار إلى ، ويقوم مقام اللام في هذا الباب .

١ - سورة طه : آية ٢٠ .  
٢ - سورة يونس : آية ٣٥ .  
٣ - سورة يوسف : آية ٢٥ .  
٤ - سورة طه : آية ٢٠ .

وليس لأحد أن يقول : يجوزوا أن يقال في زيد إنه ضارب إليك عمرو  
كما يقال ضارب لعمرو على قياس ما ذكرتم ، وإلا فيجب بطلان ما ذكرتموه  
وذلك أن ما ذكرناه مجاز ، فلا يجب اطراحه واعتزال التماس فيه .

ابن قتيب: كيف يصح أن يراد به الاخطار، وذلك يوجب كون أهل الجنة

١٢٠ - ١٣٠ م / متظرين . والانتظار / بمعنى كون المتظر في حيرة وعجز . وذلك لا يصح في أهل الجنة ، فيجب أن يكون المراد بالآية ما ذكرناه . قيل له : إن الانتظار هو توقع الشيء الذي يمل حصوله في المستقبل أم يظنه ، وقد ينقسم .

ما إن كان ما ينتظره يحتاج إليه في الحال ، ويمنه بتقديمه ، كانتظار  
الجامع المأكول ، والحبوس الخلاص ، فذلك يوجب الحيرة . وكذلك فلو انتظر  
مالا يحتاج إليه في الحال ، لكنه يخشى غرقه ، ولا يثق بمصوله ، فإنه  
قد تلحقه الحيرة .

فأما القسم الثاني ، وهو أن يكون ما ينتظره غير محتاج إليه في الحال ، ويشق بمصلوه في الوقت الذي ينتظره ، وجميع ما يشتهيه في الحال حاصل . فمن ذلك لا يوجب الحسرة .

ولذلك يختلف حال المشطر بحسب ثقله بين ينظر الشيء من عنده  
ممكن من كانت نفسه إليه أمكن كانت حسرته في الانتظار أقبل ، ولو قدم إليه من  
يديه ما يشتهي من ألوان الأطعمة ، وينظر عند كل لون غيره ، ويتقن وجوده ،  
لم تلحقه حسرة ، بل لو جمعت الألوان كلها عنده كانت لذته أقل منه إذا قدم إليه  
مرتباً على حسب ما يشتهي . وإنما يقال إنه لا ينظر بمرث الحسرة ويرد  
به الوجه الأول ، وكل من ذكره في مثل أو شعر مرده الأول : لأنه الخوف  
في الشاهد . وإلا فما ذكرناه من القسم الثاني في الانتظار لا يحيل حصوله على  
عاقل أنه لا يمرث حسرة ولا غمًا

وایس لایحه ان یشول : اینه من قطع علی حصول مایترقیه لم یوهف بانه

متظر ، لأن قد يتبين أن حقيقة الانتظار هو توقع ما يخله ويمتد في المستقبل ١ / ١٢٠ بهـ ١٢١  
ومن غير ذلك كان حاله في الانتظار أقوى من حاله إذا اعتدّر تقلباً ، أو ظن ذلك  
بأسره ، وليس لأحد أن يجري الانتظار بجرى الرجاء والخوف الذين يبدان

الظن بـ"ب" في نفسه دون العلم ؛ وذلك لأن مع العلم قد علم أنه لا يستعمل لفظة الرجاء والطرف ؛ ولما ثبت أن مع العلم يحصل ما يتوقع لا يستعمل لفظة الانتظار ، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر ، وما قدمناه من أن جماعة التأيدين قد حملوا

آية على معنى الانتظار يدل على أن الانتظار يستعمل لما يعلم ، كما يستعمل فيما يقطن . وأهل المنة لا يفصلون في الانتظار بين العلم والظن ، بل يجرون ذلك على كل من توقع من غيره ما ينتفع به ، وربما اعتقد أحدهم أن ما يدره غيره به

معلوم. ويبحث نفسه مع ذلك بأنه منتظر، وقد قال تعالى: «وما ينظر هؤلاء إلا صيغة واحدة»<sup>(١٤)</sup>، «وقل: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله»<sup>(١٥)</sup>، وكل ذلك أراد به العلم، فبطل ما قلناه.

على أن هذا السائل لا يظن من أن يقول في أهل الجنة إنهم يعلمون أن نعيمهم دائم ، أو لا يقول بذلك ؛ فإن قيل لا يعلمون ذلك ثمه أن يكونوا في حسرة وبعد ، لأن من أولى الخير العظيم ، وجوز اقتطاعه ، كثرت عثراته .

فمن لم يضمن ذلك - بئزمه على ما سألي عنه أن يكونوا بانتظارهم لذلك حالا  
مدح في حيرة وغم. فقد نزع على هذا القول أن لا ينفك أهل الجنة من  
حيرة وغم. وهكذا ينضح الله تعالى المبطلين. وقد صحح بهذه الجملة أن حمل الآية

ب. علی بن ابی طالب / الانتظار صحیح لا یسکن دنفہ . وقوله : « وجوه یومئذ / ۱۲۱-۱۲۲ »

بأسرة يظن أن يفعل بها فاقرة <sup>(١)</sup> يفوى ذلك . لأنه ذكر في أهل النار ما ينتظرونه مما أعد الله لهم ويضله بهم من العقاب ، فيجب أن يكون مراده في أهل الجنة ما يطابق ذلك ، وهو انتظارهم لما يملكون من الثواب لدى أعداء الله لهم . وقد ثبت عن جماعة من المفسرين أنهم حلوه على ذلك . وقد رواه أصحاب الحديث في كتبهم :

فروى أبو حاتم الرازي ، عن عبد الله بن رجاء الحمصاني ، عن إسرائيل ، عن منصور ، عن مجاهد ، قال : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » <sup>(٢)</sup> . قال : « حنة منبشرة تنتظر الثواب » .

وروى الوليد بن أبان في تفسيره ، عن أحمد بن عبد الله الطاردي ، عن أبي مسوية ، عن إسماعيل بن أبي خالد ، عن أبي صالح ، في قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة » <sup>(٣)</sup> . قال : « حنة » ، « إلى ربها ناظرة » <sup>(٤)</sup> . قال : « تنتظر الثواب من ربها » . وروى ذلك عن مجاهد عن غير طريق .

وروى هشام بن عبد الله الشيباني القاري ، قال : حدث جبر ، عن منصور ، في قول الله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة » إلى ربها ناظرة <sup>(٥)</sup> . قال : « ناضرة من السرور والتميم والقبطة ، تنتظر من ربها ما أمر لها به » .

وقد روى عمرو بن عبيد القنافسي ، عن منصور ، قال : « سألت مجاهداً رأيته قول الله جل وعز : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » <sup>(٦)</sup> . قال :

- (١) سورة القيامة : آية ٢٤
- (٢) سورة القيامة : آية ٢٢
- (٣) سورة القيامة : آية ٢٢
- (٤) سورة القيامة : آية ٢٢
- (٥) سورة القيامة : آية ٢٢
- (٦) سورة القيامة : آية ٢٢

أرى بعضهم أنها تنظر إلى ربها ، قال : قال : لا ، إنه لا يراه أحد . ولكنها ناضرة من سرور والسرور ، وناظرة تنتظر الثواب .

١٢٢٠ ب ١٢٢٠

« وجوه يومئذ ناضرة » عن الحسن : « وجوه يومئذ ناضرة » <sup>(٧)</sup> . يقول : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها منتظرة » وذلك مروى في تفسير الباقين بن يزيد الحراني .

فقد صح بهذه الرواية صحة حجة الآية عليه من أن المراد بها الانتظار . وقد تأولت الآية على وجه آخر ، وهو أن المراد بقوله « إلى ربها ناظرة » <sup>(٨)</sup> . يعني إلى ثواب ربها . طرفة . وقد روى ذلك عن ابن عباس ، ومجاهد ، وعن السدي <sup>(٩)</sup> . وعكرمة ، من طرق أصحاب الحديث .

فروى الطبراني ، قال : « حدثنا بكر بن سهل الديلمي ، قال : حدثنا عبد الله بن سعيد الثقفي ، قال : حدثنا أبو محمد موسى بن عبد الرحمن العنبراني . عن جريح ، عن عطاء ، وعن مقاتل بن سليمان ، عن الصحاح ، جميعاً عن ابن عباس ، في قوله : « وجوه يومئذ ناضرة » <sup>(١٠)</sup> . يريد ناضرة إلى ربها ناظرة <sup>(١١)</sup> . يريد إلى ما أعد الله لها من السرور والثواب ناظرة .

وروى هشام بن عبد الله الشيباني الرازي ، قال : « حدثنا القاسم بن عيسى ، قال : حدثنا أبو محمد منصور ، عن مجاهد ، في قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة » إلى ربها ناظرة <sup>(١٢)</sup> . قال : « ناضرة من النعم ، ناظرة إلى ما يأمرها من ثواب الله » .

- (١) سورة القيامة : آية ٢٢
- (٢) سورة القيامة : آية ٢٢
- (٣) سورة القيامة : آية ٢٢
- (٤) سورة القيامة : آية ٢٢
- (٥) سورة القيامة : آية ٢٢
- (٦) سورة القيامة : آية ٢٢

والأمر السدي وتلاه : « السدي » وهو محمد بن عبد العزيز السدي . الحديث بالنسبة إلى السدي يتقدمه فتبوا القصة فأنزلوا : « حدثنا القاسم بن عيسى ، عن جريح ، عن عطاء ، وعن مقاتل بن سليمان ، عن الصحاح ، جميعاً عن ابن عباس ، في قوله : « وجوه يومئذ ناضرة » إلى ربها ناظرة » <sup>(١٣)</sup> .

وحدث هشام بن محمد بن الفضل ، عن عطاء بن السائب ، قال : سمعت  
عكرمة يقول في هذه الآية : « وحوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »<sup>(١)</sup> ، قال :  
ناصرة من النعم ، إلى أمر ربها ناظرة .

وروى الوليد بن أبي بكر عبد الله بن محمد بن الحسن ، عن عمرو  
ابن طلحة المياد ، عن سباط بن نصر ، عن السدي<sup>(٢)</sup> في تفسيره الكبير ، عن  
١٣٣ / ١٣٢ / ١٣١ / ١٣٠ / ١٢٩ / ١٢٨ / ١٢٧ / ١٢٦ / ١٢٥ / ١٢٤ / ١٢٣ / ١٢٢ / ١٢١ / ١٢٠ / ١١٩ / ١١٨ / ١١٧ / ١١٦ / ١١٥ / ١١٤ / ١١٣ / ١١٢ / ١١١ / ١١٠ / ١٠٩ / ١٠٨ / ١٠٧ / ١٠٦ / ١٠٥ / ١٠٤ / ١٠٣ / ١٠٢ / ١٠١ / ١٠٠ / ٩٩ / ٩٨ / ٩٧ / ٩٦ / ٩٥ / ٩٤ / ٩٣ / ٩٢ / ٩١ / ٩٠ / ٨٩ / ٨٨ / ٨٧ / ٨٦ / ٨٥ / ٨٤ / ٨٣ / ٨٢ / ٨١ / ٨٠ / ٧٩ / ٧٨ / ٧٧ / ٧٦ / ٧٥ / ٧٤ / ٧٣ / ٧٢ / ٧١ / ٧٠ / ٦٩ / ٦٨ / ٦٧ / ٦٦ / ٦٥ / ٦٤ / ٦٣ / ٦٢ / ٦١ / ٦٠ / ٥٩ / ٥٨ / ٥٧ / ٥٦ / ٥٥ / ٥٤ / ٥٣ / ٥٢ / ٥١ / ٥٠ / ٤٩ / ٤٨ / ٤٧ / ٤٦ / ٤٥ / ٤٤ / ٤٣ / ٤٢ / ٤١ / ٤٠ / ٣٩ / ٣٨ / ٣٧ / ٣٦ / ٣٥ / ٣٤ / ٣٣ / ٣٢ / ٣١ / ٣٠ / ٢٩ / ٢٨ / ٢٧ / ٢٦ / ٢٥ / ٢٤ / ٢٣ / ٢٢ / ٢١ / ٢٠ / ١٩ / ١٨ / ١٧ / ١٦ / ١٥ / ١٤ / ١٣ / ١٢ / ١١ / ١٠ / ٩ / ٨ / ٧ / ٦ / ٥ / ٤ / ٣ / ٢ / ١ / ٠

وقد ذكر شيوعنا أن هذا التأويل مروى عن أبي المؤمنين عليه السلام  
أيضا ، فيجب حمل الآية عليه .

ولم نذكر هذه الأخبار من طرق أصحاب الحديث ، لأن شيوعنا رحمه  
الله لم يروها ، وقد ذكرها أجمع أبو محمد جعفر بن محمد رحمه الله في (كتاب  
الآثار) وغيره ، لكن ليسكون آكد في الاحتجاج لنا على المخالفين .

فإن قيل : فإذا روى هذا التأويل والتأويل الأول ، فمن أيهما يحمل الآية  
وهل يصح القول بهما جميعا مع اختلافهما ؛ وكيف يصح أن يراد بهما  
ومعناهما مختلف ، ولا يصح أن يراد المتيان المختلفان باللفظة الواحدة ؛ وكيف  
يصح أن يقال بأنهما معا مرادان ، وليس يصح ذلك إلا قبا طريقة لا جند دون  
طريقة العلم ؛ وكيف يصح أن يذكر سبحانه نفسه ويريد غيره ؛ وأن يصح  
ذلك ، ليجوز أن يريد بقوله : « وما أمرنا إلا ليعبدوا الله »<sup>(٣)</sup> غيره ، ولو صح  
أن يقال إن أهل الجنة ينظرون إلى الله ، ويراد بذلك أنهم ينظرون إلى ثوابه .

(١) سورة الفاقة : آية ٢٢ .  
(٢) النظر جاش (٣) من ١٤  
(٣) سورة الفاقة : آية ٢٢  
(٤) سورة هبة : آية ٥

يصح أن ينظر في أهل النار ذلك بمعنى أنهم ينظرون إلى عقابه ، ونصح أن يقال  
في أهل الجنة ذلك بمعنى أنهم ينظرون إلى إحسان الله ونعمه ومجائب صلبه .

فإن قيل : إن حمل الآية على هذا الوجه صحيح على ما روى ، لأنه إذا ثبت  
أنه لا ينظر إلى شيء ، ولا ينظر إليه ، علم أنه ذكر نفسه وأراد غيره .

من منظور به أو منظر ، وليس يتبع في اللغة أن يذكر الشيء ويراد / غيره / ١٣٣ / ١٣٢ / ١٣١ / ١٣٠ / ١٢٩ / ١٢٨ / ١٢٧ / ١٢٦ / ١٢٥ / ١٢٤ / ١٢٣ / ١٢٢ / ١٢١ / ١٢٠ / ١١٩ / ١١٨ / ١١٧ / ١١٦ / ١١٥ / ١١٤ / ١١٣ / ١١٢ / ١١١ / ١١٠ / ١٠٩ / ١٠٨ / ١٠٧ / ١٠٦ / ١٠٥ / ١٠٤ / ١٠٣ / ١٠٢ / ١٠١ / ١٠٠ / ٩٩ / ٩٨ / ٩٧ / ٩٦ / ٩٥ / ٩٤ / ٩٣ / ٩٢ / ٩١ / ٩٠ / ٨٩ / ٨٨ / ٨٧ / ٨٦ / ٨٥ / ٨٤ / ٨٣ / ٨٢ / ٨١ / ٨٠ / ٧٩ / ٧٨ / ٧٧ / ٧٦ / ٧٥ / ٧٤ / ٧٣ / ٧٢ / ٧١ / ٧٠ / ٦٩ / ٦٨ / ٦٧ / ٦٦ / ٦٥ / ٦٤ / ٦٣ / ٦٢ / ٦١ / ٦٠ / ٥٩ / ٥٨ / ٥٧ / ٥٦ / ٥٥ / ٥٤ / ٥٣ / ٥٢ / ٥١ / ٥٠ / ٤٩ / ٤٨ / ٤٧ / ٤٦ / ٤٥ / ٤٤ / ٤٣ / ٤٢ / ٤١ / ٤٠ / ٣٩ / ٣٨ / ٣٧ / ٣٦ / ٣٥ / ٣٤ / ٣٣ / ٣٢ / ٣١ / ٣٠ / ٢٩ / ٢٨ / ٢٧ / ٢٦ / ٢٥ / ٢٤ / ٢٣ / ٢٢ / ٢١ / ٢٠ / ١٩ / ١٨ / ١٧ / ١٦ / ١٥ / ١٤ / ١٣ / ١٢ / ١١ / ١٠ / ٩ / ٨ / ٧ / ٦ / ٥ / ٤ / ٣ / ٢ / ١ / ٠

وإذا ثبت ذلك حمل بن عباس وجهه وغيره الآية عليه وهم من أهل الثمان ،  
فإن يصح حمل ذلك في اللغة لما استخرجوه عنه عليه ، وإذا صح ذلك ، والصحيح  
عنده أن الخلق قد أراد النظر إلى ثوابه والنظر ثوابه ، لأن كلا الأمرين .  
يدريد أن يراد في السرور لأن النظر إلى ما ملكه الله تعالى من النعم ،  
والنظر لأشياء قد بعث الله في السرور ، فأراد تعالى بالآية أن يصف أهل  
الجنة بأنهم السرور الشهي . ليسكون ذلك ترفيها للسكف فيها به يقال ذلك  
من الطاعات .

وعلى هذا الوجه وجه جرحه ، لأنه قد روى عنه كلا الأمرين على ما قدمنا

(١) سورة يوسف : آية ٨٠  
(٢) سورة هبة : آية ٢٢  
(٣) سورة الفاقة : آية ٢٢  
(٤) سورة الفاقة : آية ٢٢  
(٥) سورة الفاقة : آية ٢٢  
(٦) سورة الفاقة : آية ٢٢

ذكره . وليس يتبع عندنا أن يراد الثبوت لاختلاف معاملة الواحدة . فلا مانع من منع من ذلك . وما قدمنا ذكره من أن معنى الانتظار معنى النظر بالعين معنى واحد ، ويرجعان في الموضوع إلى أصل واحد ، يقتضي صحة إرادة الله تعالى لهم جميعاً بمادة واحدة . على مذهب من يقول إن / العبارة الواحدة لا يجوز أن يراد بها الثبوت لاختلاف ، لأنه قد من ذلك أن معانيها غير مختلف ، ولو ثبت أنه لا يصح بمادة واحدة ، فكأن ما قدمناه يدل على أنها قد أريدت ، ولوجب أن نحكم أن الله تعالى قد تكلم بالآية مرتين . وأراد كلا المعنيين ، فالطعن بما قلنا بهذا الوجه لا يصح .

لا يتبع عندنا . فيما نيس طريقة الاجتهاد من الآي . لا يرد به أقرون  
مختلفان ، وعلى هذه الطريقة قال شيخنا أبو موسى وجه الله في قوله : « وما هو على  
الغيب بظنون » ،<sup>(١)</sup> . . . وبصين . أنه قد أورد كلا الأمرين به ، وإن كان طريق  
ذلك الظاهر دون الاجتهاد . ومنى صحيح ذلك في القراءتين . لا يمنع منه في الحارة  
الواحدة إذا احتل الأمرين .

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ إِنَّهُ جَلَّ وَعَزْ ذَكَرَهُ . فَكَيْفَ يَصِحُّ أَنْ يُرِيدَ غَيْرَهُ . فَقَدْ بَيَّنَّا صِحَّةَ ذَلِكَ فِي الْمَقَالَةِ بِمَا لَا طَائِلَ فِي مُنَادِيهِ . وَلَيْسَ يَجِبُ ذَلِكَ عَلَى أَنْ يُرَادَ بِهِ غَيْرُهُ . أَنَّ قَوْلَهُ مِثْلُهُ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ ذَكَرَ جَلَّ وَعَزْ نَفْسَهُ . كَقَوْلِهِ . . . . .  
اعْبُدُوا رَبَّكُمْ <sup>(١)</sup> . وَقَوْلِهِ . . . وَمَا أُمِرُوا إِلَّا بِمُحَمَّدٍ <sup>(٢)</sup> . وَقَوْلِهِ .  
«فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا» <sup>(٣)</sup> . لِأَنَّ مَا ذَكَرْنَاهُ يَحْتَازُ حَامَا الْأَمْرِ عَلَيْهِ لِلدَّلِيلِ مِنْ حَيْثُ

۱۱۶ - سورة النحل : آیه ۴۱ -

(٧) حوراء البقرة : آية ٧٠

$$= A_1 \bar{A}_2 : \text{تحت } \sigma_2 = (7)$$

( ۱۱۱ ) سورة الشعراء آية ۱۰۰

ثبت في النظر إليه تعالى في الحقيقة لا يسمع ، ولم يطل مثله في هذه الآي . ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال : جماعة المسلمين إذا حثم قوله تعالى : ( ١٢٣ ب - ١٢٤ )  
وإن الذين يزدبون الله - ( ١٢٥ ) - على أنه أولاد به غيره لعنكم مثله في هذه  
آي التي قدما ذكرها ، وهذا في غاية السقوط .

على أن الدلالة قد دلت في هذه الآي على وجوب حملها على ظاهرها .  
لأن نية لا تحبس إلا به تعالى . ولا نفي إلا به . وكذلك انقاء عقابه . فيجب  
حمل هذه الآي على ظاهرها . وإن حملت تلك الآيه على نوحه الذي ذكره .

ولا يحس إذا قيل في أهل الجنة أنهم ينظرون إلى الله ويرد نظرهم إلى ثوبه  
أن يقال منه في أهل النار ممن نظرهم إلى حطبهم . أو في الدنيا إذا نظروا إلى  
حطبهم . لأن ذلك محرم . ولا يقع فيه استباح . ألا ترى أنه تعالى قال : " إن  
من ابتاع نفسه بكافره فليس لله نصيب شيئا من ثمنه ولا يفتن الله شيئا ولا يفتن  
الله شيئا " . على جهة التحذير . ولا يقال مدلا من ذلك يؤلمون الله  
ولا يقال " منى ربك " قباما على قوله " وجاء ربك " ثبت بهذه الظلمة  
خلال ما أورده السالك . ومع حمل الآية على هذا الوجه من التأويل .  
شبهة أخرى فيه

استغفروا / الجبل الذي خلق به رؤيته دلالة على حصنة رؤيته . ولا يجوز أن

١٤٤٦ هـ

۴) - سوره: المیزان: آیت: ۱۷

(٣) سورة الأعراف آية ١٤٥



يكون موسى عليه السلام سأل ذلك لأجل غيره مع عدم غيابه ، كما لا يجوز أن يسأل سائر ما يستحيل على الله لأجل غيره ، ولا يجوز أن يسأل عنه لأنه لو كان تعالى لا يرى لم يصح أن يجيب ذلك موسى ، لأن الآية صلت الله عليهم لا يصح عليهم الجواب بما يجوز على الله ولا يجوز فيه من التخيير عن القبول منهم .

الجواب .

ما قد بينا فيما تقدم أن موسى صلى الله عليه سأل الرؤية عن نومه لأجل سألوه ذلك ولم يقتضوا بجوابه . وأجاب موسى عليه السلام بذلك ورد جواب من قبل الله ، فسأل الله تعالى هذه النية ، لأن الله لا يعلم ما في نفسه من الله تعالى ، وقد بينا أن الله تعالى يصعد هذا الوجه ، وأجبت عن سائر ما عرض له عليه ، ويب أن هذه الآية أحد ما يعتمد عليه في أنه تعالى لا يجوز أن يرى ، هذا الجواب هو الذي يختاره شيخنا أبو علي وأبو هاشم وحدهما ، وإن كان شيخنا أبو علي رحمه الله قد ذكر في الجواب عنه وحدهما ، وهو جواب أكثر من هذا المتقدم . وهو أن موسى عليه السلام سأل الله تعالى أن يظهره فيه ضروره برهان من كلام الأئمة ، يعرف الله عند مشاهدته ضروره ، فتروى عنه

١٢٥-١٢٥ / الدواعي إلى ذلك ، ويستعمل في الخطر ، لاستدلاله ، وإن يكون أحد في شكوكه عليه خوف ، كما سأل إبراهيم عليه السلام أن يريه الله ، فإن يجيب الله عن خوف المحنة ، وإن كان قد عرف ذلك قبل أن يؤمن بالله ، لكن سأل إبراهيم عن من القليل الذي ثبت التكليف معه فذلك أحابه . وما سأل موسى عليه السلام وأجاب لزال معه التكليف ، فلما لم يجبه تعالى إلى ذلك ، لأن التكليف يقع به ، علم موسى عليه السلام أنه أخطأ في المسألة ، فتاب من مسأله .

وقوله تعالى : « إن تراد »<sup>(١)</sup> ، أراد أن تعلم على الوجه الذي طلبت العلم به ، وقوله : « وسكن » نظر إلى الجبل<sup>(٢)</sup> ، تأكيد للنفي ما سأل عنه وقوله : « وما تحيرون »<sup>(٣)</sup> ، أراد علما يظهر لأهل الجبل ما أحدثه من تصديق الجبل في ما بشرهم به ، فلهذا في حال التكليف غير ممكن ، علم موسى أنه أخطأ فيما أقدم عليه ، وإن كان قد علم ما هو من جنس الأعملاء التي تشهد في الآخرة مثبات ذلك أن يظهر الله ، ليعلم عنده ما خطر أو لا يصح مع التكليف ، وإلا لم يكن لإظهار ذلك معنى . وهذا الجواب يسقط استدلاله ، وإن كان الجواب الأول هو الأول عند

١٢٥-١٢٥ / الجواب . ثم على وجه أنه : إن بعض أهل التوحيد أجاب في ذلك أن موسى عليه السلام سأل الله تعالى أن يظهره فيه ضروره ، لأن الله تعالى لا يعلم ما في نفسه من الله تعالى ، وقد بينا أن الله تعالى يصعد هذا الوجه ، وأجبت عن سائر ما عرض له عليه ، ويب أن هذه الآية أحد ما يعتمد عليه في أنه تعالى لا يجوز أن يرى ، هذا الجواب هو الذي يختاره شيخنا أبو علي وأبو هاشم وحدهما ، وإن كان شيخنا أبو علي رحمه الله قد ذكر في الجواب عنه وحدهما ، وهو جواب أكثر من هذا المتقدم . وهو أن موسى عليه السلام سأل الله تعالى أن يظهره فيه ضروره برهان من كلام الأئمة ، يعرف الله عند مشاهدته ضروره ، فتروى عنه

١٢٥-١٢٥ / الدواعي إلى ذلك ، ويستعمل في الخطر ، لاستدلاله ، وإن يكون أحد في شكوكه عليه خوف ، كما سأل إبراهيم عليه السلام أن يريه الله ، فإن يجيب الله عن خوف المحنة ، وإن كان قد عرف ذلك قبل أن يؤمن بالله ، لكن سأل إبراهيم عن من القليل الذي ثبت التكليف معه فذلك أحابه . وما سأل موسى عليه السلام وأجاب لزال معه التكليف ، فلما لم يجبه تعالى إلى ذلك ، لأن التكليف يقع به ، علم موسى عليه السلام أنه أخطأ في المسألة ، فتاب من مسأله .

١- سورة الأعراف : آية ١٤٣

٢- سورة الأعراف : آية ١٤٣

٣- سورة الأعراف : آية ١٤٣

٤- سورة الأعراف : آية ١٤٣

أو لأنه سأل قبل أن يؤذن له فيه ، قبل له . فإذا صح أن يسأل ذلك ، ويكون  
عاطلاً في المسألة ، فلا يصح أن يسأل الرؤية ويكون عاطلاً عن معنى الرؤية ،  
هل يصح على الله أم لا ؟ فكيف يصح منكم التعلّق بأنه تعالى يصح أن يرى من  
حيث سأل موسى صلى الله عليه عن ذلك ، وقد بينا من قبل أنه لا يجب من حيث  
حاز أن يسأل الرؤية عن نفسه أو غيره ، مع عدم بانه جل وعز لا يرى ،  
أن يسأل سائراً يستعمل عليه من التشبيه والمجاز ، وبيننا الفصل فيه ، وذكرنا أن  
في شيوينا من يجوز أن يسأل عن ذلك على لسان قومه ، وسوى بينه وبين الرؤية ،  
وهذه الجملة تستلظ فتلهم بهذه الآية .

#### شبهة أخرى لهم

١٢٩٠ ب ١٢٩٠ : قلوا : قوله جل وعز : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (١) وقل  
الآل : يدل على أن أولياء الله يومئذ لا يكون محجوبين عنهم ، بل يحجبون  
عنه معنى

#### الجواب :

١٢٩٠ ب ١٢٩٠ : هذه الآية لا يصح أن يستدل بها إلا من يقول : التشبيه . لأن المحجب  
في الحقيقة على الوجه الذي يفسرون به لا يصح إلا في ذاته . وقد بينا  
أن الكلام في الرؤية فرع على الكلام في نفي التشبيه ، وأن القول بصحة رؤيته  
واجب لو ثبت كونه جسماً ، فكل من استدل على صحة رؤيته بوجوب كونه  
جسماً لم يكلم في الرؤية ، وإنما يكلم في أنه ليس بجسم . ثم بين من عد أن  
رؤيته لا تصح .

١٢٩٠ ب ١٢٩٠ : قلوا : قوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (١) وصفاً  
بمحجوبين . وليس فيه دلالة على أن غيرهم بخلافهم ، فمن أين أن أولياء الله يجب أن  
يروا الله ؟ على أن قد بينا من قبل أن قوله « المحجوبون » معناه ممنوعون من رؤية  
الله وتوابعه . ويجب أن الحجاب قد يكون بمعنى المنع على ما يقال من الإخوة المحجوبون  
لأنه عن التلّك إلى السند . فإذا صح ذلك . وكان المراد به ممنوعون من رؤية الله  
فيجب أن يكون من خالفه من أولياء الله غير ممنوعين من رؤية الله وتوابعه .  
وكذلك قول : على أن ظاهر هذا القول يوجب أنه تعالى ممن يصح أن يحجب  
ويجب . غير واحد دون آخر ، وهذا يوجب كونه جسماً في مكان مخصوص .  
وقد بينا ذلك .

١٢٩٠ ب ١٢٩٠ : وليس لأحد أن يقول : إنه تعالى / يحجبهم عن رؤيته بخلق آفة في عبودهم / ١٢٩٠ ب ١٢٩٠  
ويبين ذلك عن عبود أولياءه فيرويه . وأن هذا هو المراد بالحجاب ، وذلك  
أن ظاهر الآية لا يدل على ما قاله ، وقد بينا فيما تقدم فساد هذا القول أيضاً على  
أن ظاهر الآية يقتضي أن هذا حاجباً وحجباً يمنع من رؤيته ، والآفة التي في  
العين لا تسمى حجباً لاسم . ولذلك لا يقال في التفسير إن بينه وبين المرقى الذي  
يحجب عنه جهلاً ، وبذلك في البصير إذا حال بينه وبين المرقى سائر ، وذلك  
بسطاً ، قاله

١٢٩٠ ب ١٢٩٠ : قلوا : قوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (٢)  
فالحجب عن ذات الذات لا يكون إلا بالمنع من الرؤية ، ومعنى محجوب على  
الرؤية والتلّك عدائهم عن ظاهره ، مادعيتهم أنه ذكر نفسه وأراد توابعه ، ولأن  
تحصيل الآية على ظاهرها أولى ، قبل له . قد بينا أن معنى الحجاب لا يصح فيه .

لأنه يتعنى عن كونه جسا ، فيجب صرفه إلى غيره ، لأن المذكور في الآية يؤ  
علق بما يستحيل تعليقه به عم أن المراد به غيره ، وقد بينا أنه لو ثبت أن  
به أنهم ممنوعون عن رؤيته ، لم يدل على أن غيره بخلافه ، فليقتض الشلق الآية  
من كل وجه .

شبهة أخرى لهم :

قلوا : قد قال جل وعز : « الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسَنَى وَزِيدُوا »<sup>(١)</sup> . قلوا :  
وقد روى عن أبي بكر وجه الله ، وعن صبيب ، أن أنس بن مالك قال : « وزيدوا »  
٢٩٠ هـ / النظر إلى / وجه الله ، فوجب أن يدل ذلك على ما قلناه من صحة رؤيته تعالى .

الجواب :

١٠٠ من ما تأولوا الآية عليه لا يدل الظاهر عليه ، لأن قوله « وزيدوا » لا ينفى  
نفسه عن المراد به ، ويحصل وجوده ككثيره ، وما روي من أخبار الآحاد ،  
فلا يصح قبول ذلك مع طريقه العلم ، ما سنده من صدق ، فليصدق بقوله  
لا يصح .

وقال شيخنا أبو علي رحمه الله إن ذلك لا يصح ، ولا يثبت عند الرواة ، وهو  
صح لتمكن ما روى عن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن الصادق عليه السلام وغيرهم قولوا في نصير  
زيادة إياها في تضيف الحسنات ، وهو الذي أراد من وجه قوله « من جاء  
بحسنة فله عشر أمثالها »<sup>(٢)</sup> ، وقال سفيان هو الفضل الذي وعد الله المؤمنين  
« قوله : « فيوفهم أجورهم ويريدهم من فضله »<sup>(٣)</sup> ، فإذا كان تأويله محتملا فيه ،  
فما صار ما ذكرناه بأن يكون هو المراد أولى مما قلناه ؟ وليس ذم أن يقولوا

(١) سورة يونس : آية ٢٦ .

(٢) سورة الأنعام : آية ١٦٠ .

(٣) سورة فضاء : آية ١٧٣ .

من مراد وزيدوا كلا الأمرين ، لأن ذلك ليس بمذهب لأحد ، ولأن الدلالة  
قد دلت على رؤيته تعالى لا تصح ، فلا يجوز أن يكون مراد بالآية ، فيجب  
أن يكون المراد به توجه الآخر ، وأن يكون ما روي عن أبي بكر وجه الله  
في ذلك ، مطلا .

١٠١ وبعد فقول ما روي « من أن زيادة النظر إلى وجه الله ، يوجب التشبه من  
وجهين ، أحدهما إثبات توجهه ، وقد علم بالدلائل الستة ، والثاني إثبات النظر  
إليه ، وقد بينا أن النظر لا يصح ، ولا فيس يختص بجهة ، أو يحل فيها يختص بجهة ، / ١٢٧-١٢٨ هـ  
وب أن ذلك يستحيل على التقدير حل وعز بوجوده لا طائل في إعادتها .

وقد قيل إن زيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه ، ويجب أن يكون  
المقصد بذكرها ما قصد بذكر المزيد عليه من الترفيب في الطاعة ، وذلك يوجب  
أن تكون الزيادة هي التفضل بما هو جنس الثواب على ما قال تعالى : « فيوفهم  
أجورهم ويريدهم من فضله »<sup>(١)</sup> .

١٠٢ عن أن هذه الزيادة بتأويلها الرؤية ، لا تقتضي ذلك طلاق ما يذهبون  
بها من أن النظر ملاذات بين النظر إلى الله تعالى ، لأنه لا يصح أن يشتر تعالى  
لحسن أنه يعطيه لحسن ويريد ، ويريد بالزيادة الأمر المتقدم في الترفيب ،  
والذي لا لذة تساويه وث كلة ، لأن الحكم لا يجوز أن يرغب في طاعته  
على هذا توجه .

شبهة أخرى لهم :

١٠٣ قلوا : قد ثبت بأخبار مشاهير عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، أن  
الله جل وعز يرى ، وأن المؤمنين يرونه ، وعن الصحابة أنهم قالوا بذلك ،

(١) سورة فضاء : آية ١٧٣ .

وذهبوا إليه ، واعتقدوا أن محمداً صلى الله عليه وآله قد رآى ربه ، ولم يذهب أحد من الصحابة يقول بذلك ، فيجب التقيا ، بأنه تعالى يرى

والأخبار المروية في ذلك كثيرة ، فمن ذكر أكثرها ، كتب . رواه إسماعيل ابن أبي خالد . عن فليس بن أبي حازم . عن جرير . قال : قال النبي صلى الله عليه وآله : « ليلة البدر ترون ربكم كما ترون هذا القمر ، لا تضامون في رؤيته » .

١٢٧ بـ ١١٢٨ / ومنها ما روى عن عطاء / بن الشائب عن أبيه ، عن حماد بن بامر . عن النبي صلى الله عليه وآله <sup>(١)</sup> . أنه كان يقول في دعائه : « اللهم إني أسألك لغة النظر إليك وبلى وجهك من غير ضراء مضرة . ولا فتنة مضلة » .

وروى حماد بن سلمة ، عن علي بن زيد ، عن حمارة القرظي ، عن أبي بردة . عن أبي موسى ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « ما منكم من أحد إلا سيئلي له ربه يوم القيامة ويراها » . وروى حماد بن سلمة ، عن يعلى ابن عطاء ، عن وكيع بن حدمس ، عن أبي رزين العقيلي ، قال : « قلت يا رسول الله ، هل يرى ربنا ، وما آية ذلك في الخلق ، فقال : أليس يرى أحدكم للشمس خاليا بها ، وكذلك القمر ، قلنا : نعم ، قال : فإنكم سترونه » .

وروى حماد ، عن ثابت بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، عن صبيب ، عن النبي صلى الله عليه وآله في الرقعة أيضاً <sup>(٢)</sup> . وروى الزهري ، عن عطاء بن يزيد ، عن أبي هريرة ، قال : « قال الناس : يا رسول الله هل يرى ربنا ، قال : هل يرى أحدكم

(١) قوله . عن أبيه عن حماد بن بامر ، عن النبي صلى الله عليه وآله . سقط من نسخة المكتبة التوكلية بالهند ، ومثله في نسخة دار الكتب المصرية .

(٢) من قوله : « وروى حماد ، عن ثابت بن عبد الرحمن ، عن أبيه . سقط من نسخة المكتبة التوكلية بالهند ، ومثله في نسخة دار الكتب المصرية . ومثله في نسخة المكتبة التوكلية بالهند .

الشمس والقمر ، قلت : نعم ، قال : فإنكم سترونه فلا تضامون في رؤيته » .

وروى عن ابن عمر ، عن النبي صلى الله عليه وآله . قال : « أفضل أهل الجنة منزلة من يرى ربه غدوة وعشية » .

وروى عن أبي سعيد الخدري . وأبي موسى الأشعري ، عن النبي صلى الله عليه وآله . قال : « إذا كان يوم القيامة قيل لكم : من عبد شيئاً ألحق به ، حتى تبقى هذه الأمة ، فيجعل له الرب عز وجل بشراً الصورة التي كانوا يعرفون ، فيقول : أنا ربكم ، فيقولون : سوذ بالله منك ، ثم يذهب فيأتيهم بالصورة التي كانوا يعرفونها ، فيخرون له عند ذلك سجداً » . قالوا : وروى عن ابن عباس / ١٢٨ بـ ١٢٨ ب أنه قال : « إن محمداً صلى الله عليه وآله رأى ربه مرتين » .

فكل ذلك يشهد بصحة ما قلناه من تظاهر القول بصحة الرؤية في الصحابة واشتهار قوله عن الرسول صلى الله عليه وآله . فدل ذلك على صحة ما قلناه في هذا الباب .

#### الجواب

إن جميع ما رويوه وذكروه أخبار آحاد ، ولا يجوز قبول ذلك فيها طريقه العلم ، لأن كل واحد من الخبرين يجوز عليه الخطأ فيما يخبر به ، ويصح كونه كاذباً فيه . ولا يجوز أن يدين وقطع على الشيء من وجه يجوز الخطأ فيه ، لأننا لا نؤمن بالإقدام على اعتقده . من أن يكون جبلاً ، ولا نؤمن من أن تكون أخبار ما عنه كذباً . وإنما يعمل بالخبر لأحاد في فروع الدين . وما يصح أن ينبع العمل به غالب الظن ، فله ما عده من قبوله فيه لا يصح ، ولذلك لا يرجع إليه في معرفة التوحيد والعدل وما رآه أصول الدين . وذلك يظل يطمع بمقتضى هذه الأخبار ولو كانت صحيحة السند سليمة من الظن في الرواة ، فكيف نعتقد ظن أهل العلم في روايتها ، وذكرها من عالم ما يمنع

من الرجوع إلى خبرهم ؟

وقالوا في خبر جرير . وهو لأظهر من الأخبار . إن رواية قيس . وكان تغير عقله في آخر أمره . واستمر مع ذلك في رواية الأخبار . مما رواه في الرؤية يجوز أن يكون في حال تغير عقله . وذلك بسقط خبره . وروى إسماعيل بن أبي خلف أنه دفع إليه درهما . وقال له اشتر به سوفا لأضرب به الكلاب . وروى أنه حين .

١٣٨ هـ - ١١٢٩ / وغلف عليه الروح . واشترت جارية له / تضرب له بالجرس<sup>(١)</sup> . وقيل في قيس أنه كان مشهورا بالظن على علي عليه السلام . وبالإقدام على الصحابة بالشتم . وهو الذي روى :

قال : سمعت عليا وهو يستنفر الناس إلى مداوية . فقال : امروا إلى بقية الأحزاب قال فوافقه ماؤث متصا بعد أن سمعت ذلك منه . وهو الذي روى عن عمرو بن العاص<sup>(٢)</sup> : أن رسول الله صلى الله عليه قال : إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء . إنما ولي الله وصالح المؤمنين . وذلك بطل مدعيته .

وقالوا في حديث حماد بن راوية عطاء بن السائب . وكان قد سخط عليه عند قدومه البصرة . لم يرو عنه هذا الحديث إلا أهل البصرة .

وقالوا في حديث أبي موسى إن راوية عبارة القرشي . وهو مجهول . وروى عنه علي بن زيد . والذي روى عنه حماد بن سلمة . وأصحاب الحديث طعنوا عليه جميعا<sup>(٣)</sup> .

(١) من قوله : وروى إسماعيل بن أبي خلف ... له قوله : تضربه له بالجرس . ساقط من نسخة دار الكتب المصرية . وثبتت في نسخة المكتبة الشوكية البغية .

(٢) من قوله : وهو الذي روى : قال : سمعت عليا ... له قوله : إنما ولي الله وصالح المؤمنين . ساقط من : نسخة دار الكتب المصرية . وثبتت في نسخة المكتبة الشوكية البغية .

(٣) من قوله : والذي روى عنه علي بن زيد ... له قوله : طعنوا عليها جميعا . ساقط من نسخة دار الكتب المصرية . وثبتت في نسخة المكتبة الشوكية البغية .

وقالوا في حديث أبي رزين العقيلي إن راوية وكيع بن حديد وهو مجهول . ورواية حماد بن سلمة .

وقال محمد بن إسماعيل البخاري . عن الدارمي . قال يحيى بن سعيد : إن أحاديث ثابت التي عند حماد بن سلمة عند سليمان بن المغيرة . وقال علي بن المديني . كان حماد بن سلمة لا يبالى عن روى . وتناصرت الروايات بأن ابن أبي العرجاء الثنوي كان يريه . ففس عليه الأحاديث المنسكرة . ومن هذا حاله لا يقبل حديثه في فروع الدين . فكيف في أصوله<sup>(١)</sup> .

١٣٩ هـ - ١٢٩ /

وقالوا في حديث أبي هريرة إنه لا يصل به تمساحه فبا كان يرويه عن رسول الله صلى الله عليه . وخطبه ما كان يرويه عنه بأمر يرويه عن غيره .

وقالوا في حديث ابن عمر إن راوية ثور بن أبي قاخته . وقد طعن عليه أصحاب الحديث .

وكل ذلك يسقط التعلق بهذه الأخبار .

وقد تجاهل بعضهم وقال : لو صبح رد هذه الأخبار مع ظهورها . لصح الخروج وغيره رد الأخبار الواردة في المسح على الخفين . وفي الرجم . فلما بطل ذلك بظهورها<sup>(٢)</sup> . فكذلك خبر الرؤية . وهذا في غاية البعد . لأن خبر المسح على الخفين لا خلاف في أنه قد كان . وإنما اختلفوا في أن آية المائدة نسخته أم لا .

وقد قال شيخ أبي علي رحمه الله في خبر المسح على الخفين إنه قد روى عن أربعة وعشرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه . وقال إن أكثر ما نقل في

(١) من قوله : ورواية حماد بن سلمة ... له قوله : فكيف في أصوله . ساقط من نسخة دار الكتب المصرية . وثبتت في نسخة المكتبة الشوكية البغية .

(٢) من قوله : والذي روى عنه علي بن زيد ... له قوله : طعنوا عليها جميعا . ساقط من نسخة دار الكتب المصرية . وثبتت في نسخة المكتبة الشوكية البغية .

لروية ثمانية أخبار ، ولا واحد منها إلا وقد ضمن فيه ، وأكفرها بقتضى التشبيه ، ولم يضمن في أخبار المسح ، فكيف يشبه أحدهم بالآخر ؟ وأما خبر الرجم فظاهر ، وإنما رده الخوارج لأن من قولهم إن ما خالف ظاهر القرآن من الأخبار وجب رده لا نفي ، يرجع إلى النقل .

وبعد : فإن المسح والرجم من باب العمل ، فلا يمتنع قبول خبر الواحد فيه إذا قل بشروطه ، وقد بينا أن الرواية من باب العلم وليس لخبر الواحد فيه مجال .

١٣٩ ب - ١٣٠ / على أن هذه الأخبار / معارضة بأخبار قد رويها شيوخنا وغيرهم من أهل النقل ، وهو ما روى عن أبي الزبير ، عن جابر بن عبد الله ، وقال : « قال رسول الله صلى الله عليه : إن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة » . وما روى عن أبي ذر ، عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال لرسول الله : « هل رأيت ربك » قال : « نور أنى أراه » ، بمعنى لأراه ، كقوله تعالى : « يدع سموات والأرض أن يكون له ولد »<sup>(١)</sup> ، وما روى عن أبي بصير ، عن عبد الله بن الحر ، عن كعب ، أنه كان يقول : إن الله قسم كلامه ورويته بين موسى ومحمد فكلم موسى مرتين ، ورواه محمد مرتين فأتى مسروق فأنشأ ، فقال : يا أم المؤمنين ، هل رأى محمد ربه ؟ فأنشأت : سبحان الله لقد كف شعري بما قلته ثلاثاً ، من حديثك بهذا فقد كذب ، من حديثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب . قال الله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »<sup>(٢)</sup> وقال : « ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً »<sup>(٣)</sup> ومن حديثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب ، قال الله سبحانه « إن الله عتده علم الساعة »<sup>(٤)</sup> . ومن حديثك أن محمداً

(١) سورة الأنعام : آية ١٠١ .  
(٢) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .  
(٣) سورة القدر : آية ٥١ .  
(٤) سورة غفران : آية ٢٦ .

كتم شيئاً من الوحي فقد كذب . وقد روى عن مسروق أنه قال لها : أليس الله يقول في كتابه : « وقد رآه نوره أخرى »<sup>(٥)</sup> ، قالت : أنا أول هذه الأمة ، سألت رسول الله صلى الله عليه قال : « ذلك جبريل ، رأيت في صورته التي خلقه الله عليها مرتين » . وروى عن ابن عباس في قوله : « ما كذب القواد ما رأى »<sup>(٦)</sup> فقال : رآه

قلبه لا بصره .

وروى / عن عبد الله بن عمر أنه قال : « لو رأيت من يزعم أن الله تعالى / ١٣٠ - ١٣١ ب يرى لاستعديت عليه » .

وقد روى أبو بكر بن أبي شيبة في مسنده ، عن شيبة ، عن ابن أبي ذئب ، عن محمد بن عمرو بن عطاء ، عن سعيد بن يسار ، عن أبي هريرة ، عن النبي صلى الله عليه قال : « إن الميت يحضره الملائكة ، فإذا كان الرجل قالوا : اخرجي أينما النفس العلية ... في حديث طويل قال فيه : ثم يصير إلى القبر فيجلس الرجل الصالح في قبره غير فرج ، ثم يقال له : « فم كنت » فيقول كنت في الإسلام ، فيقال : ما هذا الرجل ؟ فيقول محمد رسول الله جاءنا بأخبارات من عند الله صدقناه . فيقال له : هل رأيت الله ؟ فيقول : ما بيني لأحد أن يرى الله جل وعز<sup>(٧)</sup> .

وروى عن علي عليه السلام في قوله : « لا تدركه الأبصار »<sup>(٨)</sup> ، قال : « إن الله لا يدرك بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة » ، وروى عنه في قوله :

(١) سورة النور : آية ٢٤ .

(٢) سورة النجم : آية ١٦ .

(٣) من قوله : وقد روى أبو بكر بن أبي شيبة . المذكور : ما بيني لأحد أن يرى الله جل وعز .

(٤) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .



وليس لأحد أن يقول : إذا كان الخبر قد خرج مخرج البشارة وجب حمله على الرؤية التي ليست بمحاصلة لهم في الدنيا دون العلم بالحاصل له في الدنيا ، وذلك أنه صلى الله عليه وسلم بشرهم بعلم ليس بمحاصل ، وهو العلم الضروري الذي لا يحتاج فيه إلى تكلف استدلال ونظر ، ولا في دفع التشبيه إلى كلفة . . . . . وهذه بشارة مقولة ، لأنه يجري مجرى قوله صلى الله عليه وسلم إن أهل الجنة لا ينضمون تخييص بالفكر والاستدلال ودفع الشبه ، وأن نعيمهم مضمّن من كل شائب .

١٣١-١٣٢ / ١ وليس لأحد أن يقول : لو كانت / البشارة بالعلم الضروري موجب أن يكون أهل النار كأهل الجنة في ذلك لمشاركتهم لهم في أنهم يحسون الله في الآخرة باضطراب ، وفساد ذلك يطل هذا التأويل . وذلك أن البشارة بزوال البصر من السكدر لمن صفا سائر ما هو فيه من لذيذ الميئش بشارة مقولة ، وإزالة البصر من الكلفة لمن جسسه مستغرق بالآلام لا يصح ، ألا ترى أن من جرد للسياط والقتل والصلب ، لو بشر بأنه لا يذوق بكاءه يكرهها ، لم يستد بذلك بشارة !

وبعد : فإن علم أهل الجنة بالله ضرورة مما يزيد في سرورهم ، لأن هذه يطعون أنه تعالى يقصد به يفعله من الثواب تعظيمهم وتبجيلهم ، وعلم أهل النار يزيد في غمهم ؛ لأن هذه بطعون أنه تعالى يقصد الاستخفاف بهم عند ضل العقاب والإهانة ، فأمر أهل النار بالضم من حال أهل الجنة ، فكيف يصح ما سأل عنه !

وليس لأحد أن يقول : لو كان المراد بقوله : « ترون ربكم » العلم لوجب أن يمدى إلى مضمونين على ما حكى عند أهل اللغة ، فإذا بطل ذلك ، علم أن المراد به الإدراك بالبصر ، وذلك أن العلم إذا كان عندهم بمعنى اليقين ، لم يتبع أن يمدى إلى مفعول واحد ، وإنما فصلوا بينه وبين الرؤية لفظهم أن الرئي هو اليقين ، ومن

عداه في حكم الظان ، وروى أن الظان يمدى إلى مضمونين . فاجروا العلم الذي ليس بأدراك مجرد . وإذا صح ذلك / لم يتبع أن يراد به العلم ، وإن لم يتبع / ١٣٢-١٣٣ ب إلا إلى مفعول واحد .

وبعد : فإن يمدى إلى مضمونين لا يتبع أن لا يمدى إلا إلى مفعول واحد ، ويكون المفعول الثاني مذكورا عليه . والكلام منسحب به ، فإذا دل الدليل عليه ، جاز القول به . وبعد : قد قيل إن له مفعولا ثانيا محذوفا ، فكأنه قال تملكون ربكم علما ضروريا . فمدح عن الكلام ، وبه عليه قوله : « كما ترون القمر ليلة البدر » . وقد قل شيعا أبو علي رحمه الله إن قوله : « لا تضامون في رؤيته » ، يقوى أن المراد به العلم . لأن التضامنة هي المتداخلة ، فكأنه قال إنكم تملكون الله ضرورة ، لا يقع في العلم به المصانة والتداخلة ، لأن الشك والارتباب ، مع العلم الضروري ، لا يصح على وجه .

١٣١-١٣٢ / ٢ فإن قيل : قد روى عن أبي شهاب عبد الله بن عامر الجبلي ، عن إسماعيل بن أبي حمزة ، عن قيس ، عن حرير ، قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تملكون ربكم علما » . وهذا لا يحتمل العلم ، فيجب القول به . قيل له : إن يجري القطن يقول : لما يكن أو شهاب الجبلي الحافظ ، ولم يرضى بجري أمره وليس الحديث بالشهور في أخبار الآحاد . فيجب القضاء بطلانه ، وإن كان لو حمل على أن المراد به تحقيق العلم تصح ، لأنه قد يؤكد المراد بذلك ، بقول القائل : قد رأيت هذا الأمر وعينته ، وإن لم يكن مما شاهد ، وإن كان شيوخنا رحمهم الله لا يسوغون التعسف في تأويل أخبار الآحاد ، ويردون ما هذه حاله / من الأخبار / ١٣٢-١٣٣ ب إذا قل حثاله الصواب <sup>(١)</sup> ، وهذه الجنة تبطل تعظيمهم بما روي من الأحاديث .

(١) من قوله : « من قيل : قد روى عن أبي شهاب عبد الله بن عامر الجبلي » . لم يرد : « إذا قل حثاله الصواب » من نسخة دار الكتب المصرية ، وتحت في نسخة مكتبة المخطوطات البلية .



## فصل

### فيما يلزمهم على قولهم بالرؤية من الفساد والمنافسة

اعلم أن سائر ما قدمناه من الأدلة يمكن أن يجعل إلزامهم على هذا المذهب، وبين به فساد من حيث يؤدي إلى أمر عاقد. بين ذلك أن القول بإثبات الرؤية على ما قدمناه يؤدي إلى القول بأنه جسم أو عرض متى قيل إنه يرى على الوجه المقبول في الرؤية. ومتى قيل إنه يرى على وجه لا يحتل أدى إلى الجهالات التي تلزمها السكالية على قولهم بإثبات كلامه قبل وعز مخالف للكلام المقبول، ويجب أيضاً أن يثبت مدركاً بسائر الحواس على قدمه إنه يرى. وقد بينا لزوم ذلك لهم، وبيننا أنه يلزمهم جواز إدراكه لا على نوصه المقبول كما قالوه في الرؤية.

وبس لهم أن يقولوا: إن النفس لا يصبح إلا في الأجساد، لأن النفس الذي يختص به الأقسام هو النفس المقبول. كما أن الرؤية بالنفس تختص به صبح على الكون في جهة، أو المقبول في جهة. وقد اشتمل رؤية على خلاف في الكتاب. فيجب أن يثبتوه مدركاً بالنفس على خلاف ما يعقل من النفس في التشخص. وقد بينا ما يلزمهم على قولهم إنه موقوف، وإن كان لا يراد الآن من جر منه. من الجهالات، / فلا طائل من إعادته.

وقد ألزمهم شيوعاً على قولهم إن رؤية الله جل وعز من أعظم ما يثبته المذاهب القول بأن أهل الجنة يجب أن لا يتساووا في رؤيته، لأن ترويه في ذلك يؤدي إلى أن يتساووا في أعظم الملائكة الواسطة إلى الكتاب، وهذا لا يحسن في الحكمة؛ لأنه يوجب وصول الثواب إليهم بحسب درجاتهم في الطاعة.

وبس لأحد أن يقول: إن تساوهم في ذلك مجرى مجرى اشتراكهم في الشكون في الجنة، وإن خُففت منازلهم في الطاعة والثواب، وذلك لأن الثواب ليس هو كونهم في الجنة، وإنما هو ما يملكونه من الجنة مما ينصرفون فيه. وحافهم في تدبير ذلك يختلف بحسب طاعتهم. ولا يمكن أن يقال مثله في الرؤية لأن عندهم أنهم أجمع يروونه على وجه واحد.

فإن قالوا: إنما قول إنهم، وإن اشتركوا في رؤيته تعالى، ضد اختلاف حافهم في هذه الخاصة عند ذلك، فبذلك لأنبياء رؤيته أعظم من لغة غيرهم، ثم كذلك يختلف حافهم بحسب طاعتهم. قيل لهم: إنما يثبت بكثرة اللغة في الجنة روا أكثر، يثبت به، ونولا ذلك لم يمكن به اعتداد. ولذلك يعطى القديم تعالى الأنبياء من هذه أكثر مما يعطى غيرهم. فنكسر لدانهم بحسب كثرة ملاذهم. ومن قوفهم إلى القديم جل وعز واحد. نستحيل عليه القلة والكثرة، فيجب أن يتساوى حافهم في الاعتداد به.

فإن قوا: إن التفاضل الذي صلى الله عليه رؤيته يعظم من حيث تقع رؤيته له على وجه من التعظيم لا تقع عليه رؤية غيره، وذلك كقولنا لكم: إن النبي عليه السلام، ومن أعطاه الله من الخور والولدان / يشركون في المأكول، ويختص / ١٣٣ باب ١٣٦  
بكثرة الاعتداد لوقوع ما يثبته على وجه التعظيم. قيل لهم: إن ما ذكرته لا يخرجهم من أن يكونوا قد اشتركوا في أعظم الملائكة، وإن اختلفوا فيما قاربها من التعظيم. وانتم افرقهم في ذلك كما فرقتهم في سائر الثواب، فالذي ألزمناكم قد ساء. ولم يؤثر فيه ما ذكرناه. وإنما يصح لنا ما قولنا في منازل الملائكة، لأن عنده لا يتساوى حافهم في المراتب، ولا في التعظيم، ومواكفة الولدان لهم لا يثبت به الآن ذلك وأصل إليهم من جهة الكتاب، وهو أنه ثواب الكتاب.

على أن على قولهم يجب كون القديم تعالى مشتبهاً ، لأن الالتفاف بروية الشئ ، إنما يصح إذا كان الرأى له مشتبهاً ، ومتى لم يكن ذلك حاله ، لم يصح أن يلتذ به ، فيجب أن يقولوا إن أهل الجنة يشتهون الله تعالى حتى يصح أن يلتذ برويته ، فلا يجب كونهم مشتبين له ، وهذا كفر عن ارتسكه .

فإن قالوا : وإن التذوا به ، فلا يجب كونهم مشتبين له ، لأن الوالد قد يلتذ بالنظر إلى ولده ، وكذلك حكم الولد مع والده ، وإن لم يكن هناك شهوة . قيل له : إن المكث بالنظر وبغيره من الإدراكات إنما يلتذ متى أدرك ما يشبه من الصور وغيره . ومتى أدرك الشئ وهو نافر الطبع عنه ألم به ، ومتى أدركه وقد خلا من الشهوة والتفوق لم يألم ولم يلتذ . وكذلك القول في الالتفاف غير النظر فإنه يجب أن يكون ثابتاً للشهوة . وأما الوالد ، فلا يلتذ بالنظر إلى ولده في الحقيقة لأنه ١٣٩ - ١٣٩ ب / العطف ، وإنما يلحق الوالد بالنظر إلى ولده / السروو غا تأمل من الاستفهام في الحال والمستقبل ، ولما يلحقه من الرقة عليه ، وكذلك حكم الولد مع والده ، وليس هناك لذة في الحقيقة . يبين ذلك أنه ربما غلط قلب الوالد على ولده فلا يسر به ، وإن كانت صورة وسائر أحواله وأحوال ولده على ما كان عليه . بحجة تقع منه . ولو حصل مثل ذلك من جاريته التي يلتذ بالنظر إليها لم يؤثر ذلك فيما يلحقه من اللذة بالنظر ، من حيث لم يؤثر ذلك في شهوته . وإذا صح - ذكره - . فيجب . إن التذ أهل الجنة بالنظر إلى الله تعالى على ما زعموه . أن يكون للنظر به مشتبين ، وأن تكون شهواتهم متعلقة به ، لأن ما ذكرناه من حال الوالد مع ولده لا يصح فيه .

عل أنه كان يجب على هذا القول أن لا يمتنع أن يقتصر جل وعز في إثابة أهل الجنة على تمككه إياهم من النظر إليه بأن يكثرو ملاذهم .

لأن ذلك قد كان مضمناً للتواب . وكان ما عداه يسيراً والإضافة إليه ، فغير محتج أن يقتصر في إثابهم عليه . ويزاد في لذاتهم القدر الذي يكافئ سائر ملاذهم . ويجب أيضاً أن لا يؤمن أن يقتصر الله في تذيب أهل النار على تذيبهم بأن يغفر طاعته من رؤيته . ويزيد في ذلك بحسب اختلاف أحوالهم ، وفي ذلك إحلال الجنة والدار والتواب والعقاب بسائر الوجوه المقولة .

فإن قالوا : قد دل السمع على خلاف ما ذكرناه ، فذلك لم يجوزه . قيل لهم : فيجب أن يجوز ذلك من جهة العقل . وأن لا يأمن المكلف قبل ورود السمع من أن يكون جهة التواب والعقاب ما ذكرناه من رؤية الله جل وعز .

١٣٩ ب - ١٣٩

فإن قالوا : لا يجيز ذلك كالأخبار فإن يقتصر الله جل وعز بالمكلف على أن يثيبه سمح من التذكار فقط دون سائر الملاذ ، أو يثيبه بخلق اللذة في طهر دون التمكن من سائر وجوه الملاذ ، قيل لهم : إنما لا يجيز من جهة العقل أن يثيبه جل وعز إلا بما هو من جنس الملاذ المقولة ، لأن الترحيب لا يصح إلا بما . فذلك أوجبنا الإثابة بذلك . والعقاب بالآلاء المقولة . وليس كذلك قوله ، لأنهم قد أجازوا أن يثيب تعالى برويته ، ويكون ذلك من أعظم التواب . وإن لم يكن من قبيل الملاذ في الشاهد ، فيجب أن يجوزوا أن يقتصر بالإثابة عليه . فإذا جاز ذلك ، وكان ذلك لا يصح إلا بأن تنطق شهواتهم به . وقد علم أن كل شئ يصح لخلق شهوة مشته به يصح أن يفرط طبع غيره عنه . وذلك يوجب تميز الاقتصار في تذيب أهل النار على رؤيته أيضاً على ما أقرناه . وقد أقرهم شيوخنا القوم بأن أهل الجنة يلحقهم الحسرة والتفكير متى فاتهم رؤية القديم . لأن رؤيته تعالى ، إذا كان من أعظم الملاذ على ما زعموه . فيجب أن يكون ما يلحق من الحسرة بقوتها بحسب ما يلحق من اللذة بمحصلها .

وهذا مقول من الملاذ أن موثها يوجب من خسارة بحسب ما يحصل من الله  
بها . وفي هذا صحة ما أئتمنا من تجوز الحسرة والتبصير على أهل الجنة .  
١٣٥ / ١٣٥ / وليس يمكنهم / أن يقولوا إنهم إذا لم يرووه تلك الملاذ التي حصلت برؤيتهم له  
نفي فيها . فلا يوجب ذلك حسرة ولا عار ، لأن الملاذ لا يصح البقاء عليها .  
ولأن البقاء لو صح عليها لكان حصولها وبقاؤها على الوجه المراد يجب أن يكون  
تابعا لرؤيتهم له . وإلا فإن جاز أن يحصل مع موت رؤيته يحصل  
الملاذ حسرة . جاز أن يخلق الله تعالى بين الملاذ ما لا يوجب حسرة الله  
من غير رؤيته . وفي ذلك الاستثناء عن الرؤية أصلا . ونحن إنما لا نعبر الاستثناء  
عن نيل المكمل وغيره . لأن عندما أن الاستثناء إنما يحصل إذا كان كذا  
لا يحصل من في الحسرة . فإئتمنا ما قلنا

وليس فله أن يقولوا إنه حل في إمامنا . فإئتمنا ما قلنا  
ما يفوه مقام الرؤية . فلا تلحقهم حسرة ولا عار . وذلك أن رؤيته عدم  
لا يمد مسددا غيرها . لأن القول بذلك يعني من رؤيته أصلا أن يعمل بالثاني  
في البدل ما يقوم مقام رؤيته .

فإن قالوا : إذ جاز أن يمر أهل الجنة برؤية النبي صلى الله عليه ، ومحدث  
له . ثم لا تلحقهم الحسرة ولا الله . فثبت ذلك . فكذلك القول في رؤيته جل  
وعز . قيل لهم : إن رؤيته صلى الله عليه ليس بثواب عندنا . وإن كان ثوابا  
يسكن من عظم الثواب الذي لا يصح أن يقوم مقام غيره . وفيه تجزى رؤيتهم له  
بحرى المرور بزيارة الإخوان ومحدثهم . لأن ما يلزم من فعل تعظيم الله تعالى  
بالأنبياء لا يجب في الآخرة / وإنما يلحقهم بالطلاق والفرج والسرور .  
١٣٥ / ١٣٥ / وليس كذلك رؤيته تعالى . لأنها عدم من حصل الثواب الذي لا يمد له غيره .

وذلك يوجب أن تلحقهم الحسرة والغم بغيره .

فإن قالوا : إنا لا نقول إن رؤيتهم له تكون في حال دون حال . بل يروى  
ذلك لهم . قيل لهم : هذا يطل ما تملقون به من حديث الزيارة . وأنه تعالى  
يزودهم كل جمعة . ويوجب أن يكونوا على كل أحوالهم يروونه جل وعز في حال  
الأكل والشرب والتكلم . ويوجب كونه في كل جهة حتى يصح أن يراه  
جميعهم . لأنه إن كان في جهة مخصوصة يرى . فالمعلوم من حالهم أنهم قد ينصرفون  
عن تلك الجهة . ويخفون رؤيته . وقد أئتمنا شيخنا رحمه الله على قولهم  
في الرؤية أن يجوزوا أن يرى بعضهم بعضا إياه . لأن ذلك واجب في سائر  
المرئيات . وإن يصح أن يشار إليه لثبوت جهة بالإشارة لوجود ذلك في سائر  
المرئيات . وذلك صحيح في رؤية الأوصياء . لأن الرائي يصره إنما يرى ما يراه  
بافعال الشاع عنه عن طريقة مستقيمة . والإشارة في جهة الشاع ثبته على  
المرئي ومكانه وجهته من حيث يرى ما يشار به ولا يرى نفس الشاع

وقد أئتمنا بعض المتأخرين أن الإدارة تجوز عليه . وإن لم يوجب  
ذلك كونه في جهة مخصوصة . وهذا في غاية البعد . لأن الإشارة لابد من أن تخص  
جهة المشار إليه . كما تخصص نفس المشار إليه . وإلا لم يكن فيها فائدة .

على أن هذا القول يوجب أن يصح في الجماعة من أهل الجنة . إذا تباعدت  
أماكنهم . أن يرى كل واحد منهم / التقديم سبحانه في غير جهة صاحبه . وفي / ١٣٦ - ١٣٦ /  
صاروا في حكم الخططين به . فليس يخلو أحدهم إذا رآه أن يراه الآخر من تلك  
الجهة . أو من غيرها . ورؤيته له من تلك الجهة يستحيل . فيجب أن يراه من غيرها .  
٢٠ / وهذا يوجب كونه ذا جهات . وذلك يوجب كونه جمعا . وليس يرجع ذلك علينا

في رؤيتنا للسواد في محل واحد : لأن حكمه بصير في رؤيتنا له حكمه ، وذلك لا يصح في القديم سبحانه .

قد صبح لزوم هذه الوجوه طه ، وإن كنا قد بينا جهة من القول في ذلك من قبل .

## الكلام في أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية

### فصل

في معنى وصفاته سبحانه بأنه واحد ، وما يتصل بذلك

- قال شيخنا أبو علي رحمه الله : إن القديم يوصف بأنه واحد على وجود ثلاثة : أحدها بمعنى أنه لا يتجزأ ولا ينقسم ، وهذا هو المراد بقولنا في الجوهر إنه واحد ، وهذا الوجه ليس يندرج له مشاركة سائر الأشیاء له فيه ، والثاني بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثاني فيه ، والثالث أنه متفرد بمآثر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قودراً لنفسه ، وعلماً لنفسه ، وحياً لنفسه ، قال رحمه الله : وعلى هذين الوجهين يندرج بوصفاته بأنه واحد لاختصاصه بذلك دون غيره .
- وحمل شيخنا أبو هاشم رحمه الله تعالى التفسيرين الآخرين فيما واحداً ، وبين أن وصفاته بأنه واحد يجري على وجهين : أحدهما بمعنى أنه لا يتجزأ ، والثاني بمعنى أنه يختص بصدقه / لا يشاركه فيها غيره .

١٣٦/ ١٣٧

وذهب بعضهم إلى أنه يوصف بأنه واحد في الفعل والتقدير دون سائر الوجوه .

• وقال بعضهم : يريد بوصفاته بأنه واحد أنه ليس بكثير .

وذهب عباد وغيره إلى أنه يوصف بأنه واحد على جهة المدح ، فإما بمعنى العدد فلا يصح ، واعتل في ذلك بأنه لو صبح ذلك ، لجاز أن يقال إنه ثان لغيره وثالث لغيره ، لأن ذلك واجب في كل ما بعد ، ولصحيح أن يقال إن الله سبحانه

رابع أربعة وخامس خمسة . فإذا علم ذلك ، علم صحة ما قلناه .

وذهب بعضهم إلى أنه يوصف بأنه واحد من حيث لا يتجزأ ولا يقبض .  
وأن من حيث اختصاص بما هو عليه ولم يشاركه أحد فيه . فذلك مجاز .

واختلف الناس في التوحيد . فقال شيخنا أبو عاصم رحمه الله : إن التوحيد هو ما يصور به الواحد واحدا ، كما أن التحريك هو ما يصور به المتحرك متحركاً . ثم أجروا ذلك على الخير والعلم . فلهذا الإخبار بأنه تعالى واحد . والعلم بذلك من حاله توحيدا ، وذلك بمنزلة قولهم : غلبت زيداً به . وإن كان ينة حركة . فالمراد بذلك أنه وصفه بأنه ظالم .

فقول القائل : « الله واحد » و « لا إله إلا الله » توحيد : لأنه خير عن كونه واحدا . ويجرى ذلك على العلم بأنه واحد . وبأنه مختص بامر صده على وجه لا يشاركه فيها ، أو في جهة امتصاصها ، غيره . في تعارف شكليين ، ولذلك يقولون هذا علم التوحيد . وهذه علوم العدل . يفتقدون به الوجه الذي قدمناه .

وقد نجاهل عباد وقال : « قول » لا إله إلا الله ، ليس بتوحيد ، لأنه ١٢٧-١٣٧ ب / لو / كان توحيدا . لسكان فرضا في كل حال ، وفي علمنا بأنه في كثير من الأحوال ليس بفرض . دلالة على أنه ليس بتوحيد . فإن ولو كان توحيدا . ١٥  
فوجب أن يكون أعظم من سائر الطاعات المفروضة وغيره . لأن التوحيد أعظم من غيره . وذلك لا يصح في قول « لا إله إلا الله » . لأنه جعل التوحيد المرفة بالله من حيث اعتقد فيه أنه فرض في كل حال . وقد قال سبحانه رحمه الله إنه جل وعز قد يوصف بأنه واحد من باب العدد . ويرد به ما يرد بوصفا الجزء من الجوهر والعرض بأنه واحد . والذي يدل على صحة ذلك . ٢٠  
أن الاسم إذا نادى أمر من الأمور ، وجب أن يجري على ذلك في الشاهد

والثاني : لأن ذلك واجب في الأسماء . وإذا صح ذلك . علم أن وصفنا الجوهر بأنه واحد يفيد أنه لا يتجزأ ولا يقبض . وذلك صحيح فيه تعالى . فيجب أن يوصف بذلك أيضا .

وقال شيخنا أبو عاصم رحمه الله : إنما لا يوصف تعالى بأنه ثان لغيره . لأن هذا القول يستعمل فيمن هو مثل غيره . ألا ترى أن الرجل إذا قال : ١٠  
ليس في داري ثان لفلان . وكان فيها بيبة أو ثوب . لم يكن كاذبا ، وإن كان فيها ما هو جنسه ككاذبا . ولهذا لو قيل : إن فلانا ثان للكلب لعدده شتا وسبا . فذلك لا يقال إن الله تعالى ثان لغيره . ولذلك لا يقال إنه تعالى رابع أربعة . لأن ذلك إنما يستعمل فيمن كان من جنسهم . ولذلك لو قيل إن زيدا رابع أربعة ، ثلاثة منهم كلاب . لسكان شتا وسبا . وخروجا عن التعارف في العبارة . فلما في هذا الكلام من التشبيه ، وجب الامتناع منه . وإن صح أن ١٣٧-١٣٨ ب /  
يوصف بأنه واحد من أسماء العدد . ولما يجوز أن يعد مع غيره لما ذكرناه . لا لأن الفرض بوصفا لسائر الأشياء بأنه واحد لا يصح فيه .

فأما قوله تعالى : « ما يكون من نبوي ثلاثة إلا هو رابعهم » ولا خمسة ١٥  
إلا هو سادسهم »<sup>(١)</sup> . فالمراد به أنه تعالى عالم بسرهم كعلم الثلاثة ، فهو من هذا الوجه كأنه رابعهم في أنه لا يخفى عليه حافهم . وأما قول القائل في الشيء : إنه بعض غيره . فإنما يستعمل فيما كان من جنسه وضربه . ولهذا لو قيل في الإنسان إنه بعض أشياء . هي كلاب . لسكان شتاه . وخروجا عن التعارف في استعمال الكلمة فإن قيل : أليس يقال مائة واحدة ، ودرهم واحد ، وإنسان واحد ،

(١) سورة المجادلة : آية ٧ .

ويستعمل في الشكل على سواء ، فلم يستعمل الاستعداد بذلك أنه لا يتجزأ أو لا يتبعض ، قيل له : إنما قيل مائة واحدة لأنها جملة مضمومة لا يختص بها سكونه مائة ، فهو في هذا الوجه بمنزلة الواحد الذي لا يتجزأ ، وقد قلنا شيئاً أو هاتم رحمه الله في موضع أنه يراد بذلك أنه جملة واحدة ، لفصل بين وبين ما ذكره الجليل كما يقال في الذات الواحدة . وقال في موضع آخر إن المقصد بهذه الصيغة في في الحائرين جميعاً واحد ، وهو أنه واحد في الصفة التي وصف بها ، ولا ينقسم في تلك الصفة ، وإن كان ينقسم في غيره ، فذلك مما لا يستدعيه ، لأن بعض الإنسان قد علم أنه ليس بإنسان ، فهو في أنه ليس بإنسان بمنزلة مالا ينقسم ، فذلك أن أُسريت عليه هذه الصفة على الحقيقة / وأما رحمه الله في هذا الوجه إلى أن وصفنا الواحد بأنه واحد فيريد على سبيل التقييد ببعض صفاته ، والمراد به أنه واحد في أمر ما ، فكذلك صفة يختص بها ولا يشترك فيها ، أو لا ينقسم فيها أصلاً ، فإن هذه التسمية تجري عليه على الحقيقة .

قال رحمه الله : ولا يجوز أن يقال فيه تعالى به أحد مائة ، في ذلك من إيهام كونه متلاطم ، وكذلك القول في وصفنا له بأنه بعض المائة ، وما شاركه من العبارات ، قال : ولذلك يقول : لو كانا اثنين ، أصبح الجمع بينهما ، فيطعن أن يكون له ثاني ، ووصف الثاني بأنه أن الواحد هو من اسم العدد ، فكذلك وصفه بأنه واحد ، وبين رحمه الله أنه لا يوصف بأنه قليل من حيث وصفناه بأنه واحد لأن ذلك إنما يستعمل مضافاً ، ويراد به أنه أقل من غيره ، وهذا لا يصح إلا فيما كان له أمثال تصح عليه الزيادة في نفسه ، والنقصان منه ، وقد ثبت أنه لا مثل له تعالى ، هذه الملاحظة لا تستعمل فيه ، كما لا يقال في الأجسام الحقيقة ذلك ، ولذلك لا يوصف الجسم بأنه أقل من تفاحة أو أكبر منها ، وعلى هذا الوجه

لا يوصف تعالى بأنه كبير ، لأن ذلك لا يقال في الشيء إلا مضافاً على ما ذكرناه في القليل ، ولا يوصف بأنه صغير لأنه يقرب من وصفه بأنه قليل ، ولأنه إنما يوصف بذلك ما يتعاطى بالقياس غيره من أمثاله إليه ، ولذلك لا يوصف الجزء من السواد بأنه صغير لاستحالة هذا المقى عليه ، ولا نصفه سبحانه بأنه كبير لأن هذه الصفة إنما تختص بها الجملة التي هي أفاض من فرقت صغر بعضها عن / ١٣٨ ب - ١٣٩

كلها ، فلا أن يراد به التعظيم ، فيصير ذلك فيه .

من قيل : فما مقصودكم إذا وصفتموه بأنه واحد ، وعلمنا عليه بأنه لو كان معه كان أصبح الجمع بينهما ؟ قيل له : إذا زُيِدَ بذلك كونه واحداً في القدم ، وما شئت ما يختص به من الصفات ، وأنه لا ثاني له فيها ، ولذلك نستدل بدليل القاطع . وذلك الشيء بخلاف هذه الصفة ، فما ما به يتم وجوب كونه واحداً من جهة العدد ، وأنه لا يصح أن يتجزأ ولا يقبض ، قال في هذا ما تقدم ذكره في نقل الشيء ، وإن كان ما ذكره من أن القديم قديم لنفسه يطله أيضاً .

وقد بين شيخنا أبو هاتم رحمه الله أن وصفنا له بأنه واحد من حيث انفرد بصفاته النفسية حقيقة ، وذلك بمنزلة وصفه الرجل بأنه واحد دهره ، وواحد عصره ، من حيث انفرد بفصال لا يشترك فيها غيره ، وهو في باب بمنزلة وصفهم الإنسان أنه إنسان واحد لاختصاص هذه الجملة دون الأفاض بأنها إنسان ، وعلى هذا الوجه ، يصف القديم جلي وشراً بأنه واحد لنفسه ، وإن كان ما تضمنه كلامه من الشيء لا يستحق لنفسه .

وقد قال شيخنا أبو هاتم رحمه الله : إن وصفنا له بأنه واحد من باب العدد لا يستحق لنفسه ، ولا حاجة - ويريد قال إن ذلك يفيد الشيء ، فلا يطل أيضاً ،

وهو الصحيح ، لأنه لا يمكن أن يقال فيه إنه يفيد اختصاصه بحال أو حكم ،  
 ١٣٩-١٣٩ب / فيصح معنى التعليل فيه ، فهو في بابيه بمنزلة سائر ما لا يجهز / تعليله من النقي .  
 كقولنا : إن الحركة لا توجد في غير محلها ، وإن الشئ غير متغيره . وإن القدوة  
 لا يصح الفعل بها في أول حال وجودها ، إلى ما شاكله .

## فصل

في أن العلم بأنه جل وهو واحد هو علم بماذا ، وما يتعلق بذلك

اعلم أن شيخنا أبا علي وآبا هاشم وحكما الله يقولان في هذا العلم إنه علم  
 لا معلوم له ، وربما قلنا إنه لا معلوم له يشار إليه بعدم ولا وجود . والذي يدل  
 على صحة ما قلناه ، أنه لو كان له معلوم ، لم يخل من أن يكون موجودا ، أو معدوما ؛  
 لأن إن له على صفة ثابتة يستحيل .

وقد عر أنه لا يجوز أن يكون علما بمعنى موجود . لأنه لا يمتنع من أن يكون  
 علما لله تعالى . أو بوجوده ثانيا . وقد علم أن المعارف بالله تعالى على سائر صفاته  
 قد لا يحصل هذا العلم له ، وذلك بحيل كونه علما به ، ولا يجوز أن يكون علما  
 بوجوده ثانيا لأن ذلك يوجب إخراجا من كونه علما إلى أن يكون جهلا .  
 فيبطل كونه علما بمعنى موجود .

ولا يجوز أن يكون علما بشئ . معدوم لأن من حق كل معدوم أن يصح  
 حدوثه على وجه . وذلك طريق انه به . لأنه متى لم يجهز حدوثه من جهة القادر  
 عليه لم يزل معدوم . فهو كان هذا الوجود به ، لوجب أن يكون علما به . يصح حدوثه  
 وما يصح حدوثه لا يكون قدما متف . فكيف يكون العلم بأنه لا قديم مع الله  
 علما بمعدوم ؟ وإذا بطل كونه علما / بشئ . معدوم أو موجود ، ولا بد من كونه  
 علما . فيجب أن يكون علما لا معلوم له .

بين ما ذكرناه أن العلم أنه ليس في المعلومات سوى الجوهر والعرض .  
 والتقديم هو علم لا معلوم له . لأنه لا يمكن أن يقال إنه علم بهذه الأشياء ، لأنه قد

بطلها من محال ما ذكرناه . ولا يجوز كونه محال بوجود أو معدوم سواء .  
فكذلك القول فيما قدمنا ذكره ، وكثير من العلوم ، إذا كانت علومها باقية ،  
فالحال فيه ما وصفه . ألا ترى أن الواحد منها إذا علم أن الباقي لا يقبل لأجله  
يكون باقياً . فهذا العلم ليس له معلوم . لأن إثبات غايته محال .  
وليس لأحد أن يحيل ذلك بأن يقول إن في إثبات علم لا معلوم له قلب جنسه .  
كما أن إثبات علم لا يعلم به عالم قلب جنسه ، وكما أن إثبات قدرة لا تتعلق  
بتقدور يقتضي قلب جنسها ، ولو صح إثبات علم لا معلوم له ، أصبح فيما لا يتعلق  
بغيره أن يصير متعلقاً بغيره في بعض الأحوال . وذلك أن جميع ذلك المقترن  
على علم قد ثبت كونه علماً ، وثبت أنه لا معلوم له . وكل كلام مقترن به على  
ما قد ثبت صحته وحسب القول بفساده قبل النظر في حاله .

عل أنا قد بينا أن العلم في حكم المتعلق . وإن كان له متعلق يشار إليه ،  
وهو مخالف للأجناس التي لا تتعلق بغيرها أصلاً ، وقد بيناه نظيراً في الأصول ،  
لأن الإرادة قد توجد ولا يكون لها مراد ، نحو إرادة المرید بقاء الأجسام إذا  
اعتقد أن لها خاتماً ، ونحو إرادة / المرید أن يحمده الله أحداث الجوهر حالاً عند  
حال إذا اعتقد مذهب النظام . وإذا صح ذلك فيما . وإن كانت من الجنس  
الذي يتعلق بغيره ، لم يمتنع مثله في العلم . وليس كذلك حال العلم في تعلقه بالعالم ،  
لأنه لا بد من أن يرجع حالاً لغيره ، وليس تعلقه بالمعلوم هذا سبيله . لأنه لا يؤثر  
فيه كتابه في العلم .

فإن قيل : هلا قلتم إن هذا العلم هو علم بفساد اعتقاد من ثبت معه ثباتاً ،  
فيكون له معلوم في الحقيقة ؟ قيل له : هذا يوجب أن لا يصح من مكلف واحد  
هذا العلم إذا لم يحصل من غيره هذا الاعتقاد الفاسد ، ويوجب أن يطعن كل

مكلف في التوحيد أن لا تصح هذه العلوم ، ويوجب أن لا يوصف القديم تعالى  
أنه علم لا يثبت له فيما لا يزل . وكل ذلك باطل .

على أن العالم بأنه لا تأتي له جل وعز قد لا يحضر بيانه اعتقاد المتعبد لأن  
مع الله . فكيف يقال إن هذا العلم بفساد هذا الاعتقاد ؟

عن أن نرى أن اعتقاد المتعبد أن مع الله ثانياً فاسد ، لا يحصل إلا بعد  
حصول العلم أنه لا تأتي مع الله في الحقيقة ، ومن لم يحصل ذلك لم يعلم فساد هذا  
الاعتقاد . فكيف يقال إنه معلوم هذا العلم ، وهذه الوجوه تبطل قول من قال  
بأن هذا العلم هو علم بفساد ما يجوز وجوده من الاعتقادات بأن مع الله ثانياً ،  
وتسد قول من قال إنه علم بأن من أخبر بأن مع الله ثانياً كاذب في خبره .

على أن عدد المتعبد بأنه لا تأتي مع الله . إذا صح . فيجب أن ينظر  
بما يتعلق به . وإذا لم يكن أن يشار إلى شيء فإن إله تعلق به . فكذلك العلم . / ١٤٨ ب - ١٤٩  
ولا فرق بين من قال إن العلم أنه لا تأتي مع الله هو علم بفساد هذا الاعتقاد ،  
وبين من قال إن العلم بفساد هذا الاعتقاد هو علم بصحة هذا العلم ، وهذه جملة  
كافية في هذا الباب .



مخالفة لغيرها . فيجب أن تخالفها بصفة تختص بها ، ولا صفة للقديم أنص من كونه قديماً ، أو مما يقتضى فيه كونه قديماً من الصفة النفسية ، فيجب أن يخالف بهذه الصفة أو يتركها ، وأياً ما كانت ، فيجب فيها شراكه في كونه قديماً أن يكون مثلاً له ، لأنه لا يشاركه في ذلك إلا ويجب أن يشاركه فيما هو عليه في ذاته . وقد بينا من قبل كل ما ينشئ بهذا الفصل من الزيادات والأجوبة ، وأوردنا فيه أصولاً ، وذلك بغنى عن الإطالة بإعادته في هذا الموضع .

## فصل

### في الدلالة على أن القديم قديم لنفسه

اعلم أن الكلام في نفي ثاب مع الله لا يد من أن يبقى على هذا الفصل ، فذلك قدما ذكره . وقد دللنا من قبل على أن القديم قديم لنفسه ، ونحن ننبه على الدلالة عليه بأوجز قول فنقول : إن القديم هو الذي لا أول لوجوده ولا ابتداء ، ويجب أن يستغنى عن موجود بوحده ، ويجب أن يوجد له من غير علة ؛ لأنه لو احتاج إلى موجود ، لوجب تقدم موجوده له . وفي ذلك إخراج له من كونه قديماً ، ولو احتاج إلى علة ، لأدى إلى إثبات قدمه ، لا سبيل له . ولأدى إلى حاجة المحدث في كونه موجوداً إلى علة ، لأنه متى صح القول بأن القديم ، مع وجوب الوجود له ، يحتاج إلى معنى ، صح أيضاً أن يقال في المحدث ، مع وجوب الوجود له بوحده ، أن يحتاج إلى علة ، ولوجب أن يفسر في كل صفة مستعينة لغيرها وإن وجبت غيرها تحتاج إلى علة ثانية ، وفي هذا بطلان مغرور العلة وأصول الأدلة ، وما أدى إلى ذلك وجب فساد .

١٤١ الباب / فإذا / صح ذلك ، فيجب كونه قديماً لما هو عليه في ذاته أو لذاته ، لأن كل حال وجبت للموصوف اختص بها ، فإذا لم تكن بالفاعل ، ولا لمفعول على وجه ، فيجب أن تكون لذاته ، أو لما هو عليه في ذاته . فإذا صح أنه قديم لذاته لما بيناه ، وجب فيها شراكه في القدم أن يكون مثله .

ومما يدل على ذلك أن القديم لا بد من أن يخالف المحدث بأمره . لأن كل ذاتين ، فلا بد من كونهما مختلفين ، أو متباينين . وإذا كانت الذات

غير قادر ، أو كونه عاجزاً لما فيه من التناقض .

على أن كونه عاجزاً لنفسه يوجب كونها مختلفين متفقين بالذات . وذلك محال . وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن إثبات عاجز لنفس لا يصح بأن قال لا يجوز من أن يكون عاجزاً عما يصح كونه قادراً عليه ، أو عما يستحيل كونه قادراً عليه . فإن كان عاجزاً عما يصح كونه قادراً عليه ، فذلك يحيل كونه متمسكاً . وإن كان عاجزاً عما يستحيل كونه قادراً عليه ، فذلك يوجب كون جميع الأشياء التي يستحيل كونها قادرة على الشيء عاجزة لنفسها ، وهذا يوجب كون الأمر متفقاً من حيث اشتركت في أنها عاجزة لنفسها .

من ثم لا يخلل ما عجز كونه عاجزاً حالة معقولة يبين بها من غيره ، لأن العجز محال بنفسه . وكونه قادراً ، حاصل عاجزاً أم لا ، وإذا لم يخل ذلك ، يصح إثبات عاجز لنفس على وجه من الوجود ، لأن تعطيل الصفة بالنفس فرع على صحة إثباتها ، وكونها معقولة .

على أن طريق إثبات العاجز عاجزاً بإثبات العجز ، وطريق إثباته خروج القادر من كونه قادراً . مع أن سائر أحواله على ما كان عليه ، لأن متى كان الحال هذه ، علم أن هناك معنى انتفى القلوة به ، وإلا لم يخرج من كونه قادراً ، ولقد علمت أن هذه الطريقة لا تنافي في العاجز لنفسه ، فيجب أن لا يصح إثباته ، وإنما يصح أن يثبت القادر قادراً لنفسه ، لأن طريق إثبات القادر قادراً بالفعل ، وذلك يصح من القديم تعالى كصحت من غيره . فكل ذلك يطل بإثبات عاجز لنفس . ولما قدمناه فك إن الكلاية لا يمكنها نفي تأن عاجز مع الله جل وعز ، ونحن نبين أنه لا يمكنهم ذلك . ولا نفي قديم قادر مع الله سبحانه . في فصل متردد ، إن شاء الله /

## فصل

في أن اشتراك الشئين في صفة من صفات الذات يوجب اشتراكهما في سائر صفات الذات ، وما يرجع إليه .

أما في أحد ما يخرج به في أنه تعالى واحد لا إله إلا هو هذا الأصل ، لأنه لو كانت ذات الكمال تعالى أن يكون هو أو أن يكون معه من قدمه . ١٠ باب ١١٣ / وهو عاجز ، أو غير قادر ، أو قادر ، لا لنفس . وإنما يدفع به جميع ذلك هو هذا الأصل . وقد ثبت من قبل على ذلك . ويدل على القول به صحيح ، لأن الذاتين إذا اشتركا في صفة من صفات الذات ، فقد علم أن ذات أحدهما يجب أن تنسحق سائر ما تستحقه الأخرى ، لأن ما توجب استحقاقه لأحدهما يوجب استخدام الآخر . وما حوّل ، فاشتركا في صفة الذات . ١٠ الفرق ١٠ في صفة أخرى . لأوجب ذلك كون أحدهما مخالفاً له هو موافق . ودل أن موافقه بنفس ما موافقه . ويستحيل في الذات الواحدة الخلاف . فلو كان يستحيل أن يوجب الحدوث والقدم . وقد بين من قبل الإجماع في هذا المعنى مشافهة فلا طائل من إعادته . فقد ثبت أن الاشتراك في صفة الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات . والأحكام في صفة الذات . فلو لم يوجب لأحد منهما لا يرجع إلى الذات غير واجب .

وهذا الفصل يطل القول بأن الله تعالى تأن عاجزاً بنفسه . فلو كان مشاركتة له في كونه قديم يوجب مشاركتة له في كونه قادراً لنفسه . وهذا واجب كونه قادراً لنفسه . استحال كونه عاجزاً ، لأن يوجب كونه قادراً يمتنع من كونه

## فصل

### في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين على وجه

اعلم أن هذا الأمل لابد من معرفته في الدلالة على أنه تعالى واحد ، لأن الأدلة المتقدمة عليها في ذلك أجمع مبنية عليه . ولا يصح تصورهما إلا به . فذلك قدمناه ، وإلا فقد كان من حقه أن يذكر في أبواب المدل . ونحن نشرح القول فيه لئلا يحتاج أن يبادر فيها بعد ، ونؤخر ما يختص الكلام في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين على وجهين إلى موضعه ، تتعلق ذلك بالكلام في الكسب .

والكلام في هذا الفصل يشمل على أنباء : منها أن الحدث لا يجوز كونه محدثا مخترعا من وجهين ، ولا يصح أن يحصل له بالوجود والحدوث إلا حالة واحدة ، ومنها أن الكلام في أن الفعل إنما يحصل فضلا عما عليه بأن يوجد ، وقد كان قادرا عليه ، ومنها بيان حال الفاعل مع فعله . وأنه يجب وجوده متى قصد إليه وتوحيته دواعيه إلى إيجاد ، ويجب عدمه مع كرهه . وتوحيته دواعيه إلى الانصراف عنه ، وإلى فعل تركه . وثبت هذه المسألة بكشف الكلام في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين .

والذي يدل على أن الحدث لا يجوز كونه مخترعا من وجهين . أنه لو صح

١٤٣ / ١٤٣ ب / ذلك فيه ، كان لا / يتبع أن يحدث على أحد الوجهين دون الآخر ، ويجري وجهها الحدوث فيه مجرى فئتين ، لأنه لا يمكن أن يقال إن لأحد الوجهين نصفا بالآخر على وجه يقتضي أن لا يحصل إلا وهو عليها جميعا ، لأن ذلك يؤدي

إلى حاجته في كونه على كل واحد من الوجهين إلى كونه على الوجه الآخر ، ولأن التعلق لا يصح في حالتين مثليتين ، كما لا يصح في الفئتين منه . وإذا صح ما قلناه ، وقد علمنا أن من حق ما يصح أن يختص ويحدث لله متى لم يحدث على مدومه ، ولو صح كونه محدثا من وجهين ، لوجب إذا حدث على أحدهما دون الآخر أن يكون موجودا مدوما ، كما أن أحد الفعلين إذا حدث دون الآخر وجب ذلك فيه . وكون الشيء موجودا مدوما يستحيل فلا أدى وجب فساد .

وبس لأحد أن يقول إنما يجب كون الشيء مدوما إذا لم يختص من الوجه الذي يجوز أن يختص عليه متى لم يحصل مختصا من وجه آخر ، فلما إذا حصل كذلك . لم يجب كونه مدوما ، وذلك لأننا قد بينا أن وجهي الحدوث في الشيء الواحد كما في الشئين ، فكما يجب متى حدث أحدهما دون الآخر أن يقع مدوما ، فكذلك إذا حدث الشيء من أحد الوجهين دون الآخر يجب بقاؤه مدوما من حيث لم يحدث من وجه كان يصح حدوثه فيه .

وبعد : فلا فرق بين من جعل بقائه مدوما موقوفا على أن لا يحدث من

١٤٣ ب / وجهين ، وبين من جعل وجوده موقوفا على حدوثه من / الوجهين . فإذا بطل / ١٤٣ ب /

١٤٣ ب / ذلك ، ووجب إذا حدث من أحد الوجهين أن يكون موجودا في الحقيقة ، فيجب

إذا لم يحدث من وجه كان يصح حدوثه عليه أن يكون مدوما من ذلك الوجه ،

ولا وجه نقول لأجله في الشيء بأنه مدوم ، إذا لم يحدث أصلا ، إلا من حيث لم

يحدث مع جواز حدوثه ، فيجب لو صح حدوثه من وجهين ، وحدث من أحدهما

أن يكون مدوما ، لأنه لم يحدث من وجه كان يصح حدوثه .

١٤٣ ب / فإن قيل : ليس من قولكم إن الشيء في حال حدوثه يحصل محدثا ، ويحصل

كثرة واعتناء إلى أوصاف أخرى ، ثم لم يجب متى حدث . ولم يحصل على بعض

نوصفه ، أن يكون موجوداً ممدوماً ، قبل له : إن العدم إنما يجب أن لا تحصل  
الصفة متى كانت تلك الصفة تخرج من العدم إلى الوجود ، وليس في الصفات ماله  
هذا الحفظ إلا الحدوث فقط دون ما عداه . فلا يجب إذا لم يحصل على سائر  
الصفات عند حدوثه أن يكون موجوداً ممدوماً كما نرى من جواز اختراع  
الشيء من وجهين .

فإن قيل أليس الشيء الواحد قد يصح وقوعه على وجهين عندكم ؟ وكذلك  
قولون به لا يمنع أن يراد من وجه ، ويكره من وجه . على ما تقولون في الجبر  
والسجود ، وعلى ما تدعون إليه في جواز كون الشيء قبيحاً إذا وقع على وجه ،  
وحنياً إذا وقع على وجه آخر ، ولم يوجب ذلك عندكم / أن يكون ممدوماً موجوداً  
متى وجد على أحد الوجهين دون الآخر . فكذلك لا بد من ذلك على قولنا  
بجواز حدوث الشيء من وجهين . قيل له : إن الوجوه التي توجد عليها المحدثات  
ليست وجوه حدوث ، ولا تنفصل من المحدثات ، وربما يرجع به إلى معانٍ مقاربة  
له ، وأحوالها فاعمل ، فلا يجب إذا حصل على وجه دون وجه كونه موجوداً  
ممدوماً ، وإن لزم ذلك من جواز حدوث الشيء من وجهين .

وأما الكلام في الخلاف بين الشيخين فيما يجوز أن يراد ويكره على وجهين .  
وما يحصل به . ليس هذا موضعه . وأنت تجده مشروحاً في باب  
وما يدل على ما قلناه أن من أجاز حدوث الشيء من وجهين لا يخلو من  
أمرين ، إما أن يقول بجواز حدوثه على كلا الوجهين من قدر واحد ، أو لا يجوز  
حدوثه على الوجهين إلا من قدرين . فإن أجاز ذلك من قادر واحد . فيجب  
متى وجد مقدوره أن لا يمنع منه أن يوجد على الوجه الثاني ، كما لا يمنع منه  
إنجاد ما لم يوجد أصلاً . وقد عرفت أن وجود الشيء من جهة القادر عليه يحصل

كونه قادراً عليه . كما أن عدم الشيء يحصل كونه مدركاً له : ولذلك لا يصح من  
الواحد منا أن يمتد إلى إيجاد ما قد أوجده . كما لا يصح أن يوجد مقدور غيره .  
ولو صح منه إيجاد ما قد أوجده . كان لا يمنع أن يحمل الجسم الثقيل من مكان  
إلى مكان لم يوجد ما قد أوجده فيه من الخلق ، ويطلقه من المشقة ما لحقه أولاً .

• وإن لم يحصل به غير الذي كان فيه ، بل كان يجب أن يبين القادر منا حال / ١٤٤ - ١٤٥  
فيه إذا قصد إلى أن يخل في الجسم الثقيل الحمل من وجهين ، ومفارقة لحاله  
إذا حدث ذلك من وجه واحد . وفي عنتنا بقصد ذلك دلالة على فساد هذا القول .  
وكن يجب أن يصح من القادر منا أن يحدث ثانياً ما قد أحدثه أولاً من الحمل .  
وذلك يؤدي إلى أن يصح من غيره إبطال ما قد فعله من حيث هو باني . وإن  
تضر عليه إبطاله من حيث هو حادث ، وذلك يوجب حدوثه وبطلانه في حالة  
واحدة . ويؤدي إلى جواز وجوده ووجود ضده لأنه إذا صح أن يحدث من  
وجهين ، لم يمنع أن يضاد ما يضاده من أحد الوجهين دون الآخر .

وكل ذلك يبين أن حدوث الشيء من وجهين من جهة قادر واحد لا يصح .  
وإذا لم يصح ذلك من جهة قادر واحد لم يصح من جهة قادرين ، لأنه لو صح  
حدوث الشيء من وجهين من وجهينهما ، لوجب كونهما قادرين عليه بقدرتين .  
لأن ما يختص به أحدهما من القدر لا يجوز أن يختص الآخر به . فكان لا يمنع  
وجود القدرتين في قادر واحد . فإذا صح فساد ذلك في القادر الواحد . وجب  
مثله في القادرين .

• على أن أحد القدرين لو وجد مقدوره من أحد الوجهين . وقد علم أنه كان  
يصح من الآخر أن لا يوجد من الوجه الآخر ؛ لأنه لا يصح أن يقال إن اتحاد  
أحدهما يتعلق بإيجاد الآخر على وجه لا يصح خلافه . فكان يجب إذا لم يوجد  
( ١٧١ - المعنى )

١٤٥-١٤٦ / أحدهما من أحد الوجهين أن يصح أن يفعل ضده / لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضده . ومن جهة قدره عيب . ولا يصل أحدهما أن يصح أن يفعل الآخر . وهذا يؤدي إلى حواجز وجود الشيء مع ضده ، وما أدى إلى ذلك وجب لحكم عبادته .

على أنه كان لا يمتنع أن يتقدر أحدهما على ذلك الشيء من وجه . ولا يحصل هناك مع من ضده . ويتبع القادر الآخر من ضده . ولو صح ذلك فبب . لم يصح في القادر الواحد . وهذا يؤدي إلى كونه ممنوع من الفعل . وعلى يده . يته . وذلك ينتقض حقيقة المنع والتخليه جميعاً .

على أن أحدهما . إذا أوجد ذلك المقدور . ولم يوجد الآخر . فهو حاول إيجاده . كان لا يخلو من أن يكون لذلك المقدور حكم حصل له بإيجاده الثاني . ولا حكم له . وقد علمنا أن ما يرجع إلى جنسه يجب ثبوته بمحصله من أحد الوجهين . وكذلك ما يحصل له . أو محتمله . فلا يصح أن يقال إنه يختص بحكم من جهة القادر الثاني . ومثلي لا يتفصل حاله إذا أوجدته الثاني من حاله قبل إيجاده له . وجب إبطال القول بصحة إيجاده له . لأنه لا فرق بين من أجاز له إيجاده . وبين من لم يبين له إيجاده . وجب إبطال القول بصحة إيجاده له . وما يستحيل وجوده ولا يبين له حكمه وجوده من جهة .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو جاز حدوث الشيء من وجهين

١٤٥-١٤٦ / كان لا يمتنع أن يصاد ضده من أحد الوجهين / دون الآخر . ويكون لكل واحد منهما من الحظ ما يصاحبه . وذلك يوجب حواجز اجتماع القادرين على امتلاكه . لكنه قصد بذلك إلى إبطال قول من قال : إن الشيء يحدث من وجه . ويخلو عليه من وجه آخر ليس هو وجه الحدوث وليس هذا الوجه ما قصدنا بيانه في هذا الموضع .

ثبت بهذه الجملة أن الحدوث لا يصح أن يحصل له في الحدوث إلا صفة واحدة . فلو قدر عليه قادران . فكان سبيله في هذه القضية سيده إذا قدر عليه قادر واحدنا يده . فهذا ثبت ذلك . فلو قدر القادران على مقدور واحد . لوجب متى وجد أن يكون فعلاً لها جميعاً . لأنه لا صفة له في الحدوث إلا صفة واحدة . فلا يمكن أن يقال إن أحدهما يقدر أن يجده على صفة . والآخر على صفة أخرى . لأننا قد دللنا على إبطال ذلك .

من قيل : ولم قلتم إن مقدور القادر متى وجد فيجب أن يكون فعلاً له ؟ وجلا خبرتم أن يوجد أحدهما دون الآخر . فيكون فعلاً لمن أوجده دون صاحبه لا يمتنع أنه لو وجد . أو أنه يختار لإيجاده . والقاصد إليه . أو اختصاصه بأن دواعيه قد دعت إلى إيجاده دون صاحبه . وإذا صح أن يعدم الثاني من السواد . فمضدو على البطل . وإن كان صفة العدم واحدة . فلا يصح أن يوجد الحدوث من القادرين على البطل . وإن كان صفة الحدوث واحدة . وإذا صح أن يحسن الشيء بوقوعه على وجهين على البطل . وصفة الجنس واحدة . فلا يصح منه في / حدوث الشيء . وإذا صح كون الخير خيراً بإرادة واحدة . / ١٤٦-١٤٧

ولو وجد معها أخرى لم تؤثر . وإن كانت لو انعدت لأثرت في كونه خيراً . فلا يصح في الحدوث . إذا أوجد أحد القادرين . أن يكون فعلاً له . ولا تأثير للآخر فيه . وإن صح منه أن يؤثر لولا حدوث هذا الحدوث له . قيل له : إن الواجب أن ننظر في فعل قد نت كونه فعلاً لمن كان قادراً عليه لماذا حصل فعلاً له . وقد علمنا أنه لا يقل له في كونه فعلاً له أكثر من وجوده وقد كان قادراً عليه . ومثلي . فإنه الموجد له لم يقل منه إلا ما ذكرناه . وهو أنه وجد وقد كان قادراً عليه . وكذلك إذا قلنا إنه وجد من جهة . فكل هذه الميارات لا تنفذ إلا ما ذكرناه فإذا صح ذلك . فلو قدر القادران على فعل واحد . لوجب متى وجد . أن يكون

ضلا لها جميعا ، لأن ما أوجب كونه ضلا لأحدهما ، وهو وجوده ، وقد كان قادرا عليه ، يوجب كونه ضلا للآخر .

وإن لم يكن لأحد أن يقول : إنما يكون ضلا لأحدهما ، بأن يكون هو الموجد له ؛ لأن معنى قولنا إنه الموجد له ، وبه الفاعل له ، معنى واحد ، فكيف يقال بأحدى المبادئين على الأخرى ؟ وليس له أن يقول إن أحدهما يختص بكونه فاعلا له دون الآخر ، لأنه قصد إلى إيجاد ، أو دعه الداعي إلى ذلك ، لأن القصد والداعي لا تأثير لهما فيما يقتضى كون الفعل فعلا لفاعله ، ولذلك يصح من الداعي والثائم الفعل وإن قصد ذلك ، ويصح من المنوع من فعل الإرادة / ١٤٦ ب ١٤٧ / إيجاد الفعل وإن لم يكن قاصدا ، وفلس الإرادة قد ثبت كونها ضلا له وإن لم يرد لها .

ومما يدل على ما قلناه أن القادرين لو قدر على مقدور واحد وضلا له لم يحصل له من الحكم إلا ما يحصل له إذا أوجده أحدهما ، وهو وجوده ، قط مع كونهما قادرين عليه ، فيجب متى وجد أن يكون ضلا لها جميعا ، ولا يتغير حال الفعل فيما يرجع إلى كون أحدهما صمد دون الآخر ، طيس لأحد أن يعرض بذلك بما قدمناه .

وليس لأحد أن يقول : إذا جاز أن يعدم السواد بالياض والخمرة على البدل وإن لم يكن له في العلم إلا صفة واحدة ، قبل ما صح أن يعدم القادران على إيجاد الشيء ، ولا يجب متى وجد أن يكون ضلا لها ، كما لا يجب متى عدم الياض أن يكون مددوما بها ؛ وذلك أن الياض إذا عدم لم يتحدد له حال فيقال إن صده قد أثر فيه ، وإنما يصير مددوما عند وجود صده لاستحالة وجود الضدين . والمحدث له بكونه محدثا . حال قد اختص بها ، حصل عليها من جهة القادر

لكونه قادرا عليه . وقد علم أن ما لأحدهما ضيف إلى أحدهما قد وجد في الآخر ، فيجب كونه ضلا لها جميعا .

على أن ما قلناه يشهد لقولنا بالصحة ، وذلك أنه لو صح وجود السواد والخمرة في محل لياض ، وعدمه الياض بها ، لم يكن بأن يكون مددوما بالسواد أول مرة ، فكل ما يجب كونه مددوما بها جميعا على الوجه الذي ذكرناه في العمل . وكذلك القول فيما يخص من وجهين على البدل / أنها لو ضلا فيه . ١٤٧ ب ١٤٧ / ويجب كونه حنا بها . هذا لو صح ذلك في جس الشيء ، فكيف وذلك تنظر فيه ؛ لأنه إنما يحسن إذا وقع على وجه ، واتقت وجوه التبع عنه . والتزايد في الله . وجوه التبع لا يصح . لكن هذا الكلام في التبع يصح أصحة الإشارة فيه إلى وجوده يتبع لأجلها . والجواب عنه ، إذا اشتا عنه ، ما قدم . وإذا صح هذه الجملة أنها لو قدر على مقدور واحد ، لوجب متى وجد أن يكون ضلا لهما جميعا . وقد ثبت أن لإتات الفعل فعلا لفاعله طريقا ، يستغرق إلى إثباته ضلا له . وثبت أن على الفعل من القادر طريقا يتوصل به إلى العلم بكونه ضلا له . فلو وجب وقوعه بحسب دواعيه ، علم كونه ضلا له ، ومتى وجب تناوؤه بحسب دواعيه ، وجب بكونه ضلا له . ومتى عدل عن هذه الطريقة ، لم يمكن العلم بما يجب أن يثبت ضلا لفاعل ، وما يجب أن يثبت عنه ، والجبل بذلك يؤدي إلى الجدل أن أحدهما ضلا واحدا .

وقد علم أن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما أن يدعوه الداعي . وإن إيجاد مقدوره ، ويصح من الآخر أن يدعوه الداعي إلى أن لا يوجد مقدوره . وكذلك قد يصح من أحدهما أن يريد مقدوره ، ويصح من الآخر أن يسكره ذلك ، فيجب ، لو قدر على مقدور واحد ، ودعا أحدهما الداعي إلى إيجاد .

والآخر إلى أن لا يوجد ، أحد أمرين : إما أن يوجد من حيث دخل أحدهما  
 الداعي إلى إيجاد ، وذلك يوجد كونه أملاً بالآخر ، وإن اجتهد في الانصراف  
 أو لا يوجد لأن أحدهما دعاه الداعي إلى أن لا يوجد ، وذلك يوجد متى كونه  
 فعلاً من اجتهد في إيجاد مع التخلية . وهذا يطرأ الطريق الذي به كونه لفعلاً  
 فعلاً لقاعله وفي كونه الفعل عن القادر عليه .

وأيضاً لأحد أن يقول : إن دورى القادرين المحذرين يصبح في مختلف ،  
 فأما القادران القديمين ، فإن دورىهما يجب أن ينفق ، كما أنه ينفق في نفسه ،  
 . في كل واحد منهما ، فإنه من شأنه صلاحه والنفق في حق غيره ، فإنه من  
 أعمال الأفعال ، وذلك ينفق في نفسه ، وذلك في حق الأفعال  
 ما يصح أن يدعى ، وإلى هذه دون الآخر ، كمن يكون شياً ، وحده ، وفي  
 حكم شياً ، لأن ما هذا حاله لا يتبع أن يكون علم أحدهما بحاله وإعماله إلى  
 الفعل دون الآخر ، كمن هو الغائب وما شاكه ، وذلك يصح ما قدمناه .

وقال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله : إن الاعتماد في هذه مسألة هي دورى  
 أولى من الاعتماد على ذكر الإرادة والكراهة ، لأن من علم أن شيئاً قد دعى  
 وتعلق الإرادة به يفعل الفعل ، لأن الفعل ينفق في ذاته ، ولأنه لو ذكرت  
 الإرادة ، سكوتت عنه فعل من حيث تدعى ، فربما من يدعو تدعى  
 إلى فعل المراد ، فالتعلق بنفس تدعى أولى ، لأنه لو تعلق بالإرادة والكراهة  
 في هذا الباب لم يصح ، بل كان يكون صحيحاً من حيث ثبت أنه من حق فربما  
 ١٤٨-١٤٩ اب / أن يوجد مراد مع / التخلية ، ومن حق الكراهة لمقدوره أن لا يوجد منه ذلك  
 مع التخلية ، فإذا صح ذلك ، فهو قدر القادران على مقدور واحد ، كان لا يتبع  
 أن يريد أحدهما إيجاداً ، ويكرهه الآخر ، فهو وجد ، والحال هذه ، لأدى إلى

ثباته فعلاً من يجب أن ينفق عنه ، ولو لم يوجد لأدى إلى كونه فعلاً من يجب  
 ثباته ، وثباته فعلاً من يجب تفيته عنه ، وهذا ظاهر البطلان .

وأيضاً لأحد أن يقول : أليس يجوز أن يقدم على الأفعال ، وإن لم يكن  
 مراداً لها ، بأن يتمم القديم سبحانه عن إيجاد الإرادة ، ويرفعه حاله في الأفعال  
 من خارج والمضار ، أو بأن يكون من غيراً ، وقد يجوز عندكم أن يكون كل واحد  
 بخص ، ويقدم على إيجاد ، بأن يكون مضطراً إلى الكراهة ، حالاً حاله في المكروه  
 من الشبهة ، وذلك يطرأ على نفسه ، وذلك أنما قد ثبتنا في الكلام على سقوط  
 ذلك من قبله ، في إرادته ، يقدر عليه مع التخلية ، ويقصد إليه ، فلا بد من أن  
 يوجد ، ومن كرهه مع التحية فلا بد من أن لا يوجد ، وما كانت به إنما  
 يصح أن يوجد منه الفعل في الكراهة ، لأن التحية في الكراهة ليست بمخالفة  
 ، فكذلك من لا يفعل مراد الإرادة إنما لا يفعله لأن التخلية بينه وبين الإرادة غير  
 حاصلة ، ومن كان مخلى بينه وبين الفعل وإرادته أو كراهته وجب ما قدمناه .

على أنه لو ثبت كونه شياً ، مقدوراً للقادرين ، وبصح من أحدهما أن يقدم  
 دون الآخر ، ويجب كونه مقدوراً ، إذ لا ينفقه الآخر ، فيؤدي إلى ما / ١٤٨-١٤٩  
 فساد في القول بجواز حدوث شئ من وجوب ، بل فساد هذا القول بين  
 لأنه كان يجب كونه مقدوراً من الوجه الذي لا يوجد عليه ، لأن من حق القادر ،  
 إذ لا يوجد ما يقدم عليه ، أن يكون مقدوراً مقدوراً ، كما أن من حق القادر ،  
 أن يوجد ما يقدم عليه ، أن يكون مقدوراً موجوداً ، ولا فرق بين من قال  
 به أنه يجب كونه مقدوراً مقدوراً<sup>(١)</sup> ، إذ لا يوجد من جهة قادر آخر ، فأما إذا  
 وجد من جهته ، لم يجب كونه مقدوراً ، وبين من قال إن مقدوره إنما يجب كونه  
 (١) من قوله كما أن من حق القادر ، إذا وجد ما يقدم عليه ... إلى قوله : ... إنما يجب كونه  
 مقدوراً مقدوراً ، حافظ من صحة لم يكن المتوكلية البتة ، وثبت في نسخة دار الكتب المصرية

موجوداً متى وجد من جهة ، ومن جهة كل من يقدر عليه . فأما إذا وجد من جهة أحدهما ، لم يجب كونه موجوداً . فساد ذلك بقضى فساد الأول .

وليس لأحد أن يقول : إنهما وإن قدرا على شيء واحد ، فإنه لا يتفق أن يختلف دواعيهما أو إرادتهما ، وإذا لم يختلف ذلك منهما ، لم يصح ما اعتدوه . وذلك لأن بناء الكلام على صحة ذلك فيهما دون وقوعه ، والمعلوم من حاله صحة ذلك منها . اتفق وقوعه أو لم يتفق ، متى صح ذلك . وكان صحته تؤدي إلى ما ذكرناه من الفساد . حل في باب الدلالة عن وقوع ذلك منها .

وقد استدلل شيخنا أبو حنيفة رحمه الله على أن المقدور الواحد لا يجوز كونه مقدوراً للقادرين بأن قال : ولو صح ذلك ، كان لا يتبع أن يفعل أحدهما الصحيح ، وإن بذل الآخر مجهوده في أن لا يفعله ، وهذا يؤدي إلى أن يستحق من بذل مجهود في الانصراف عن الصحيح القدم ، وقد علمنا فساد ذلك ، ويؤدي إلى أن أحدهما لو فعل الواجب لوجبه أن يستحق الآخر المدح ، وإن اجتهد

١٢٩-١٢٩أب / في الانصراف عنه . /

ولفان أن يقول على هذا الدليل . إذا جاز عده رحمه الله أن يريد الملبأ الفعل ، ويفعله وإن لم يستحق القدم عليه ، أو المدح من حيث لا يقع منه على الوجه الذي يقع من المطلق المخل ، فهذا جاز في القادرين . إذا قدر على الفعل ، أن يريد أحدهما الفعل ، وبكره الآخر ، ولا يستحق السكاره منهما القدم ، وإن كان فاعلاً له ، كما لا يستحق الملبأ إلى الفعل القدم . وإن كان فاعلاً له ، وحل هذا أكد من حال الملبأ ، لأن الإلجاء لا يخرج الفعل من أن يكون الملبأ منفرد به ، ولم يستحق مع ذلك القدم ، فإن لا يستحق السكاره منهما ذلك . مع أنه لا ينفرد بالفعل ، أجدر .

وليس لأحد أن ينقض هذا الفصل بأن يقول : قد ثبت في الملبأ علة تخرجه من استحقاق القدم والمدح ، ولم يثبت ذلك في السكاره من القادرين . ويجب أن يستحق القدم على ذلك ، وذلك لأن الوجه الذي ثبت في السكاره من القادرين أقوى في إخراجهم من أن يستحق القدم من الإلجاء ، لأن مع إيجاد الآخر للفعل يستحيل أن لا يكون فاعلاً له ، كما أن مع الإلجاء لا يصح أن لا يفعله . وقد يتصور حتى الإلجاء ، فيخرج من أن يكون إلهاء في الحقيقة ، وحال السكاره من أحد القادرين لا تنضم على وجه في وجوب كونه فاعلاً إذا أوجد الآخر مقدوره . فإن يخرجه من أن يستحق القدم أولى .

وقد استدلل أيضاً على ذلك بأنه كان يجب إذا أراد أحدهما الفعل / وكذا / ١٢٩-١٢٩أب .  
 وآخر . أن يكون مدحاً له في فعل مقدوره الذي قد بذل مجهوده في الانصراف عنه . وإذا دخل القادر في فعل مقدوره لا يصح ، لأن ذلك في المعنى بنفس كونه قادراً . وهذا يوشك أن يكون مراده به ما اعتدناه . لأنه قد نبه في كثير من المواضع عليه . ومتى لم يرد به ذلك كان القائل أن يقول : إن أحدهما يدخل الآخر في الفعل ، إن لم ترد بفعله يدخله في الفعل أكثر من أنه يصير فاعلاً ما هو كاره له ، ومعنى التزام ذلك ، احتج في إبطال قوله إلى الرجوع إلى أمر سواء . وقد استدلل على ذلك بأدلة أكثرها إنما يدل على أن المقدور الواحد لا يجوز كونه مقدوراً للقديم والمحدث . ونحن تبين ذلك في مرصه . وإذا صححت هذه الجملة ، فهو كان مع تقديم قادر ثان ، لوجب أن لا يكون مقدورهما واحداً لما قدمناه من الأدلة .

وليس لأحد أن يقول : إن ذلك إنما يستحيل في القادرين المحدثين دون القديم ، لأن الدلالة التي أوردناها لا تخص قادراً من قادر ، بل تقتضي استحالة



[illegible]

على أن القول بأن مضمورها واحد ، ويصح أن يوجد أحدهما من وجه ،  
 بأن لم يوجد الآخر ، ويؤدي إلى أن يكون أحدهما يصح أن يوجد فضلا  
 ما لذاته ، وإن اشتمال من الآخر فيجاءه ، لأنه قد يوجد هذا ، وتلك بوجه  
 مختلفهما مع كونهما نادرين للنفس ، وذلك محال .

وهذه جملة كافية في إبطال كون المقدور الواحد مقدوراً لغيره من غير  
أن يكون معاً ، على ما قد بيناه .

فصل

في ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله جل وعز فديهم ثان

هـى يدعى على ذلك أنه لو كان معه ثمان قديم نوجب كونه قادراً لنفسه .  
 ذلك لعلنا قد دللنا على أن القديم قادر لنفسه على ما قدمناه . وقد بينا أن القديم  
 قديم بمسبوق . وأن ما تتركه في كونه قديماً فيجب كونه مثلاً له . ومن حق المثاليين  
 ما استحق أحدهما مفعلاً له / . يستحقها الآخر . وإلا أوجب ذلك كونه / ١٥٠-١٥١  
 مثلاً له محالاً له . وقد بينا بطلان ذلك . فذات ذلك .

ہو کہ اس سے قبل و عز قدیم کان ، موجب کوئی قادر بنفسه ، ولو کان مع  
 و در کان بنفسه ، موجب کون مقدور ہوا و حتمی لایان ذات احدھا کذات  
 الآخر ، و نہ انہی بنفس و مقدور ، و نہ انہی احدھا بتعلق بمقدور اپنے ، و نہ  
 الآخر کذاتہ ، و جب تعلق بہ لایانہ لو لم یتمتع بہ لادی ہی کوئی محالاً  
 من حیث لم یتمتع بہ تعلق بہ الآخر کذاتہ ، و بموجب ذلک ان کان مصیبت تعلق  
 بتعلقھا لغائبا ، و موجب ان یتمتع احدھا بنفس ، یتمتع بہ الآخر ، و من تعلق  
 احدھما بشئ ، و در الآخر ، لایانہ عن خلافہ ، و لو لم یکن بمقدور قادرین  
 ہما بمقدور و مدد ، لادی ذلک ہی کوئی مختلفین من حیث تباہ  
 بمقدور ہر ، و منتفی من حیث کان قدیمین و قادرین لاطہما ، و عدا ہما قد

وَقَدْ عَدَّ السُّكُونُ الْمَقْصُورَ وَاحِدًا تَحْدِثُ فِيهِ تَحَالُفٌ عَجِيبٌ إِذَا جِيءَ بِفَتْحٍ مَعَهُ

وذلك يوجب اختلافهما بالنسبة مع كونهما قدرتين ، أو يقال هو قادر على  
ويقدر على مقدور واحد ، وقد يفسد ذلك ، أو يقال هو قادر لنفسه ،  
ويقدر على غير ما يقدر عليه صاحبه ، وذلك يوجب ذكر ما الآن من  
اختلافهما ، فافهما ، فيجب بطلان القول بأن مع الله قدرة ثابتة .

- ١٥١-١٥٢ / وليس لأحد أن يقول : إنما يصح أن تكون قدرته قادريه لأصبع مني .  
عنه أن مقدورها واحد ، فكيف يصح أن تكونوا مؤكدة قادريه لأنفسهما ،  
فحسب كون مقدورها واحداً ، وذلك يوجب قسمة القدر بكونها قادريه على  
العلم بكون مقدورها واحد ، وهذا محال ، وذلك لأن العلم بكونها قادريه  
بما يصح وإن لم يكن مقدورها واحداً ، لأن ما متى علمت أن شيئاً كره  
في القدم يوجب اشتراكه في سائر الصفات الواجبة في ذلك ، وهذا أن  
القدرة قادر لذاته ، يصح من غير أنه لو كان له أن قدريه يوجب كونه قادر لذاته  
ومعنى علمنا ذلك صح أن نقول : لو كان كذلك ، يوجب كون مقدورها واحداً ،  
ويؤمل بفساد كون مقدورها واحداً في إبطال قدريه من مع الله حل وعمر .  
فإن قيل : أليس القادر نفسه ، وإن خالفه صاحبه بكونه قادر لذاته  
على ما يقدر عليه ، فإن خروجه من كونه قادراً عليه يصح ، ولا يخرج من كونه  
مخالفاً له ، فهذا يصح أن يقال : ما كان بكونه قادراً نفسه ، ويصح أن يخرج من  
أن يكون قادراً على ما لا قدر عليه ، ولا يخرج ذلك من أن يكون مثلاً  
له ، قيل له : إن القادر لذاته يخالف غيره بكونه قادراً على ما يقدر عليه لذاته ،  
ولا يجوز خروجه من كونه قادراً لذاته على ما يقدر عليه ، وإنما يخرج من  
مقدوراته من أن يصح وجوده من جهة ، ولا يؤثر ذلك فيما يختص به لذاته ، كما  
١٥١-١٥٢ / لا يؤثر وجود بعض مقدورات القدر فيما يختص به لذاته ، ولا أثر وجود المقدور

فما يختص به ، لا يخرج من أن يكون قادراً على ما لا نهاية له لذاته ، فيكون  
ذلك مخالفاً مخالفة ، وليس كذلك لو كان مع قدريه ثان ، لأنه لو لم يقدر على  
نفس ما يقدر عليه الآخر ، لآدى إلى أن يكون قادراً لذاته على مقدورات لا يقدر  
الآخر على شيء منها ، وهذا يوجب كونه مخالفاً له .

١٥١-١٥٢ / فمن قيل : ليس من حق كل قدرين أن يصح أن يتابع أحدهما الآخر ،  
وما نحن ونحوه التامع بينهما بحيل كونهما قادريين ، ولا يتصل ذلك حال من  
القدرين دون بعض ، لأن ذلك راجع إلى كون القادر قادراً دون غيره ، وذلك  
بحيل ما ذكرتموه من وجوب كون مقدور القادريين لنفسهما واحداً ، قيل له :  
من ما ذكرته من صحة التامع من كل قدرين صحيح إذا تباين مقدورها ، فأما إذا  
كان مقدورها واحد ، فذلك محال ، فإن دعيت أن العلم بصحة التامع بين كل  
قدرين واجب ، كان مقدورها واحد ، أو متباين ، فانت بطلان ما ذكرت .  
بحيل به ، لأن مع كون مقدورها واحداً ، يستحيل التامع ، كما يستحيل من القادر  
الواحد أن يكون مثلاً لنفسه ، وإن ادعيت ذلك في القدرين مثلاً ، وسائر من  
ثبت تباين مقدوراته ، فذلك صحيح مع ، ولا اعتراض به على الكلام .

- ١٥١-١٥٢ / وبعد : هو صح ما ذكرته ، لئلا يكون مؤكداً لاعتدائه / وذلك أنه إذا / ١٥٢-١٥٣ /  
تقرر في القول أن من حق القادريين أن يصح التامع بينهما ، فكل قول يبطل  
ذلك يجب فساد ، والقول بأن مع الله قادراً ثانياً لنفسه ، يوجب كون مقدورها  
واحداً ، وذلك بحيل التامع بينهما ، فيجب فساد وفساد ما يؤدي إليه ، فقد صح  
أن ذلك مما يزيد الدليل تأكيداً وقوة .  
١٥١-١٥٢ / فإن قيل : إذا صح عندك كون القادر لنفسه قادراً على مقدوراته أجمع  
لاختصاصه بحال واحدة كما ذكرته في القدرة ، فجزو أن يكون مع ثان قادر

نفسه ، ويختص بكل ما يختص به ، وإن خلق غير مقدوراته ، لأنه إذا صبح أن  
يقدر على ما لا نهاية له من التدويرات ، لاختصاصه بحكمة واحدة ، لم يتع أن يقدر  
على مقدورات متعددة ، وإن اختص بحاين مثلين ، قيل له : إن القادر وإن قدر  
على ما لا نهاية له من الأعيان والأحداث ما يختص به في ذاته ، فإن الآخر إذا  
شاركه في أنه قادر بذاته ، وجب ما هو عليه في ذاته أن يقدر على نفس ما يقدر  
الآخر عليه ، وإن وجب لاختصاصها بحال واحدة أن يقدر على ما لا نهاية له ،  
كما ذكرناه في القديسين لو تأملنا ، وهذا ظاهر .

فإن قيل : ليس أحد القديسين ، وإن مائل الآخر في ذاته ، غير متمتع أن  
يصح وجوده في حال مع سبعة وجود الآخر ، فلا يصح مع كونها قدورين  
لنفس أن يستحيل من أحدهما إيجاد ما يصح من الآخر إيجاد ، لأن صحة الإيجاد  
١٥٢-١٥٣ / وأما / فقرة صحة وجود الشيء واستحالة وجود صاحبه قيل له : إنما يصح  
في القديسين الثابت أن يختص أحدهما بوقت يستحيل أن يوجد فيه الآخر ، لأن  
وجوده في الوقت الذي يوجد فيه لا يرجع إلى ذاته ، والذي تقتضيه ذاته صحة  
وجوده فقط ، ونحن نجيز صحة وجودهما جميعاً ، وإن تأخر وقت وجودهما ،  
وليس كذلك حال القادرين لأنفسهما ، لأنه يجب أن يتعلق أحدهما لذاته بالخلق  
في الآخر لذاته ، وأن يصح من أحدهما إيجاد نفس ما يصح من الآخر إذا  
وجب لفظهما معاً به .

فإن قيل : ليس من قول شيخكم أبي هاشم رحمه الله أن القديم سبحانه لذاته  
على حال يقتضي كونه قديماً قادراً عالم ، فلا يجوز أن يكون معه قديم  
لأن قدر نفسه ، وإن لم يكن مثلاً له بأن لا يشاركه فيما يختص به بذاته ، قيل له :  
إن اشترك الشئان في الصفة الموجبة عن صفة الذات كاشتراكهما في صفة الذات

في وجوب الخلق ، لا ترى أن ما تشارك الجوهر في التحيز هو بمنزلة أن يشاركه  
في اختصاص الجوهر في وجوب الخلق ، ولو كان معه قديم فإن لا يقتضي اشتراكهما  
في القديم اشتراكهما فيما يختص به بذاته ، فيجب ، إذا كان ما هو عليه في ذاته  
يقتضي كونه قادراً على مقدورات ، أن يقتضي ما عليه الآخر مثله ، وإلا أدى  
إلى كونه مخالفاً له على ما سلف القول فيه .

فذلك يجب أن يستحق وجهه أن لا يرتفع هذه الدلالة ، ويغرض ١٥٣ / ١٥٣-١٥٣ ب  
بما ذهب إليه من ذكرها ، ونعيب عنها .

بما أنه كان يكون : إما لو وجب تأخر مقدور القديسين اختلافهما ، وكون  
مقدورهما واحداً ، يصح ذلك فيها لوجوب تماثلها من حيث كان تعلقها  
بمقدور ، تعلق الأعراض ألا ترى أن استدلال على ذلك أن نقول : إذا تأخر  
مقدورهما ، فإنني أحدهما لا ينفي الآخر ، وذلك يدل على اختلافهما ، وإذا كان  
مقدورهما واحداً ، فإنني أحدهما ينفي الآخر ، إذ تعلقا بقادر واحد ،  
وهذا المعنى لا يصح في القادرين لأنفسهما ، ولا يجب أن يكون حالهما في ذلك  
حال القديسين .

وسواء كان القادرين إما يجب تماثلهما كون مقدورهما واحداً ، لأنه لو ساء  
مقدورهما مع تماثلهما ، لأدى إلى كون القادرين جميعاً من يصح أن يقدر على الشيء  
ويستخرج عنه بأنه يوجد ما ينفي أحدهما دون الآخر ، وذلك إنما صح فيه  
لأنهما لوجبا الحكم لغيرهما ، ولا يصح ذلك في القادرين .

ومن أن خلق القادر بمقدور في أنه يفارق خلق القدر وغيرها من  
الأعراض متعلقاتها بمنزلة مفارقة تعلق الجوهر بما يحل به تعلق القدرة  
بغيره ، وهذا لم يصح أن يجعل تعلق الجوهر بما يحل به في صحة اعتبار الخلق

به بمنزلة اعتبار نطق الأعراض بمسقطها . فيقال إن الجوهرين يجب التفريق  
أن يحل في أحدهما نفس ما يحل في الآخر . واختلافهما . إذا كان ما يحل فيه  
١٥٣-١٥٤ / متماثل . بل قيل إنه لا فصل بين تفريق ما يحل فيها أو كون الحال فيها  
واحداً . وجوب كونها متماثلة . مسكدة لفصل بين أن يكون القادر نفسه  
يقدر على نفس ما يقدر الآخر عليه . وعلى مثله في وجوب تماثلها . وعلى أن  
الدلالة إذا ثبتت على ما قدمناه لم تعرضها هذه الأسئلة . لأنها تستند على حل  
القادرين لأنفسهما على القدرتين لو كانتا متماثلتين . وإنما أوضحنا الدلالة بذكر  
القدرة . فأنورد من الأسئلة على سبيل الفرق بين القادر والقدرة لا يمتنع  
الدلالة . وإن كنا لو جهلنا القادر لنفسه على القدرتين لو تماثلتا لم يرد عليه  
ما ذكرناه .

ونحن نجب عما ذكرناه فنقول : إن الذي لأجله وجب اختلاف القدرتين .  
بما نفاير متعلقهما . هو أنها يتعلقان بمقدورهما لما عليها في ذاتهما . ولو تعلق  
بذلك لا لذات . لم يجب اعتبار التماثل بذلك . ولذلك لا يعتبر التماثل بين  
الجوهرين . بكون الحال فيهما واحداً . ولا اختلافهما بتفاير ما يحلها . لما لم يمتنع  
حلول الشيء في غيره عن ذاته . ولا عن صفة ترجع إلى ذاته . فإذا صح  
ما ذكرناه في القدرتين . وجب مثله في كل ذاتين متعلقتا بتفريقهما لما عليها في  
ذاتهما . فيقال إن اتفاقهما موقوف على كون متعلقهما واحداً . واختلافهما موقوف  
على تفريق متعلقهما . ولذلك قلنا في كل شيء يتعلق بغيره لآلته إن تماثله لا يبرأ  
لحال متعلقه كالأمم والخير اللذين يتعلقان بغيرهما لا لذات . وكذا قدور من والمعاد  
فإذا صح ذلك . فلو كان مع جل وعز ثان . لوجب . إذا تعلقا بمقدورهما ما هو  
١٥٤-١٥٥ / عليه في الذات . أن نحكم بكون مقدورهما واحداً إذا كانا متماثلين . أو إن تفرقا  
مقدورهما . أن نحكم باختلافهما على ما ذكرناه في القدرتين .

وإنما . هو أنه من أن الذي لوجب في القدرتين الاختلاف . إذا تفريق  
مقدورهما . يمتنع أحدهما لا يمتنع الآخر . كان ذلك حالهما . ولا يصح ذلك  
في القدرتين . فلا يصح . وذلك أن كون أحد الشئيين متعلقاً به يمتنع  
في الآخر لا يوجب تماثلهما . وإنما يستلزم بذلك على تماثلها . فهو طريق  
معرفة تماثلها . لأن ما يقع التماثل . إنما يجب تماثل القدرتين لو تماثلتا  
لاشتركيتهما . مع ما عليه في الذات . ويجب اختلافهما لانتزاعهما فيما هما  
عليه في الذات . فإذا تشارك القادر بنفسه القدرة فيما يوجب فيهما تماثل والاختلاف  
وجب ذلك فيه وإن تفرقا في طريق معرفة تماثلها . لأن الحكم الواحد قد ثبت  
في الذاتين ككثرة . ولا يختلف . بين ذلك أن في الأعراض المتعلقة بغيرها  
مالاتها عن أن ته صدر كالنظر وغيره . ولم يحل ذلك بصحة ما ذكرناه فيه من  
اعتبار التماثل والاختلاف .

وأما قوله رحمه الله إن القدرتين لو تماثلتا بمقدور واحد فكان يجب تماثلهما  
من حيث لو حلتنا لأدى إلى صحة كون القادر بهما قادراً على الشيء . عزاه عنه .  
فإنه كان يمتنع . فلهذا . لا يجب القادرين لأنفسهما على القدرتين بهذه الصفة .  
وإنما . هو أنها على القدرتين من وجه آخر . وهو الذي قدمناه . فلا اعتراض / ١٥٤-١٥٥  
ذلك عليه لا يصح .

بما ذكرناه رحمه الله قد كان يقول إن تماثل السعادين بغير الإدراك . ثم  
يوجد منه اعتبار . أو يجري فيها لا يترك . وهو أنه إذا كان . يمتنع أحدهما  
يتمنى الآخر إذا تعلقا بمحل واحد . وجب تماثلهما . لأنه قد علم أن ما يمتنع الشيء .  
لا يمتنع . مثله . ووجدت هذه الميزة في الدارين بغيره . حد على وجه واحد .  
ويجب تماثلهما . وإذا عرفت ذلك فيهما . أجرى هذا الاستدلال في القدرتين  
أن نفس . كان مقدورهما . حد . لوجب أن يكون حالهما في التماثل حال  
١٥٥ - ١٥٦ .

المعين إذا تعدت عموم واحد لما يمكن أن يبين في القدرتين مبدء في المعين  
من انفسها بحد واحد. وإذا صح ذلك عنده. فبلا صح أن يحكم بمقابل  
القادرين لأنفسها إذا كان مقدورها واحداً. أو بالاختلاف إذا تغيرت متعلقاتها.  
من حيث أنها ذلك من تنوع كنهها يختصان به لذاتها. ومن لم يصح ذلك  
في القدرتين

وأما ما قاله رحمه الله تعالى من ذكر تعلق الجوهر به بحد. ومعارفته في  
اعتبار التماثل والاختلاف في الأشياء المتعلقة بغيره. بعيد لأن معنى لأجله لم  
نحكم على الجوهرين بالاختلاف لثمة ما يحمل فيهما. ولا التماثل لكون الماهيات  
فيهما واحداً. هو أن حلول ما يحمل فيهما لا يرجع إلى النفس لاشتراك الأعراض  
المختلفة في الحلول في المحل الواحد. ففارق حاله حال تعلق الأعراض بمتعلقاتها.

وليس كذلك حال القادرين لأنفسها لو كان له جل وعز أن. لأن في أنفسها  
لا يتعلقان بما يتعلقان به لما/هما عليه في ذاتها بمنزلة تعلق القدر والمعلوم. وسائر  
ما يتعلق بغيره لذاته. أو لما هو عليه في ذاته. فيجب أن يحمل اعتبار تماثل  
واختلافه كاعتبار تماثل هذه الأشياء واختلافها

بين ذلك ومعارفة حال الجوهر فيما يحمله المقدرة والعلم فيما يتعلق به. أن  
الجوهر لو حل فيه نفس ما يحمل في غيره من الجواهر. لكان حاله كماله إذا حل  
فيه مثل ما يحمل في غيره فيما يختص به لذاته. وفيما يحتمل لأجله الأعراض. وإنما  
لا يحمل نفس ما يحمل في أحدهما في الآخر لأن يرجع إلى ما من دون المحل.  
وليس كذلك حكم ما يتعلق بغيره. لأن حكم العلم المتعلق بغيره. يتعلق به العلم  
الآخر. ففارق لحكمه لو كان معلومه نفس معلومه فيما هو عليه في ذاته. وفقد يتنا  
أن هذه القضية واجبة في كل ما يتعلق بغيره لذاته من غير اختصاص. ولا يراعى

في ذلك. يحصل هذه الأشياء المتعلقة بغيرها من الأحكام لأن القدرة قد فرق  
حكمها. ومن شتر كما في أن اعتبار تماثلها واختلافها يتفق ولا يختلف.  
فكذلك حكم القادر بنفسه فيما يتعلق به لذاته. لو كان له أن في القدم. تعالى  
فه عن ذلك. صح بهذه الجملة أن ما أورده رحمه الله لا يفترض هذه الدلالة.  
ولها معتمدة.

دليل ثان.

وقد استدلل شيخنا رحمه الله على أنه جل وعز لا ثاني له / بأنه لو كان له / ١٥٥/ ١٥٦  
ثان لوجب كونه قادراً لنفسه من حيث شاركه كونه قدراً. ومن حق كل قادرين  
أن يصح من أحدهما ممانعة الآخر من حيث وجب كون كل واحد منهما قادراً  
على الشيء وضده. وصحة التمانع موقوف على ذلك. فإذا صح التمانع بينهما.  
فلو أراد أحدهما تحريك جسم. وأراد الآخر تسكينه في تلك الحال. لم يحمل  
القول في ذلك من وجوه ثلاثة. ١. أن يقال إن كلا المرادين يوجد. وقد علم  
استحالة ذلك تضادهما. أو يقال كلاهما لا يوجد. وذلك يوجب كون كل واحد  
منهما ممانعاً لصاحبه. وذلك يدل على تناهي مقدورهما. وفي ذلك إبطال القديم  
الواحد. فضلاً عن قديم ثان. فلم يبق إلا الوجه الثالث. وهو أن مراد أحدهما  
يوجد دون مراد الآخر. فيجب أن يكون هو الأقدر. ولا يصح أن يكون  
أقدر من صاحبه ولا يوجب كون صاحبه تناهي المقدور. وذلك يوجب كونه  
قدراً مقدرة حقة فيه. وفي هذا يوجب كونه جدياً محدداً. فقد صح أن القول  
بثبوت أن مع أنه يؤدي إما إلى اجتماع ضدتين. أو إبطال القديم الواحد وكون  
ذلك الثاني محدداً. وكل ذلك فسد. فيجب القضاء بأنه تعالى واحد لا ثاني له.  
وأما أن هذه الدلالة مبنية على أشياء:

منها القول بأن القديم قدوم نفسه . وأن مشاركته في كونه قديم . يجب  
كونه مشاركة له في سائر الصفات الذاتية .

ومنها القول بأن المقدور الواحد لا يصح كونه مقدوراً قديماً .  
وقد دلت على ذلك خبرين هما سلف

ومنها أن القادر بنفسه يجب أن لا يندم مقدوره .

ومنها أن ناهي المقدور بنفسه كونه القادر قدراً مقدوراً .

ومنها أن القادر بقدرته لا يصح أن يكون قادراً بقدرته إلا في حالة فيه .

ومنها تصحيح لأقسامه إلى ذكره . وأنه لا بد في القديري منها . وأنهم

تنتج ما قدمناه من القول . أنه لا تأخر في القديم معناه .

## فصل

### و أن القادر بنفسه يجب أن لا يندم مقدوره

والذي يدل على أن القادر بنفسه يجب أن لا يندم مقدوره من الجنس  
الواحد . في الوقت واحد . في المثل الواحد . أن تعلقه بهذه المقدورات تعلق  
القادرين . من حيث يصح منه . أنه هو عليه في ذاته . بخلاف الأفعال . كالقادر  
منه . وإذا صح ذلك . وعلم أن القادر لا يختص في كونه قادراً بأن يقدر على  
قدر دون قدر . من لا يقدر بشار إليه . ولا يصح كونه قادراً على أكثر منه .  
فيجب كونه القادر بنفسه قادراً على كل ما يصح كونه مقدوراً له . وأن لا يختص  
مقدوره بقدر . وإنما لا يصح من القادر . أن يقدر على مالا نهاية له من الجنس  
الواحد . في وقت واحد . في حال واحد . لأنه يقدر بقدر من حق أن  
لا تنطبق ولا يقدر من مقدوره . وتعلقه / بالمقدورات يطبق تعلقاً . فإذا وجب / ١٥٦ بـ ١٥٧  
أن تكون مقدوره محصورة لاستحالة وجود مالا نهاية له منها فيه . فكذلك  
مقدوره . وليس كذلك من القادر بنفسه . لأن تعلقه بتعلقه من المقدورات  
لا يجب أن يكون بحسب تعلق أمر آخر بتامه مقدوره . فلا شيء . يوجب كونه  
مقدوره محصورة . ١٥

وبداه ذلك . وجب كونه قادراً على مالا نهاية له من المقدورات من كل  
وجه . وقد استغنى القول في ذلك في باب الصفات . وبها مخرقة تعلق القادر  
بنفسه تعلق القادر . وذكرنا توجه الذي لأجله يفعل أحدهما من الآخر حيث  
يترقان فيه . والتوجه الذي يمتنع فيه من وجوب تعلقهما بما يصح تعلقهما به .  
وذلك يعني عن بعده الآن .

## فصل

### في أن تنهى المقدور بوجوب كون القادر قادراً بقدرة

فأما ما قلنا إن تنهى المقدورات بوجوب كون القادر قادراً بقدرة ، فهو لأن القادر لا يصح أن يكون إلا قادراً لنفسه ، أو قادراً بقدرة ، وقد دللنا على ذلك من قبل ، حيث بينا أن القادر إما أن يكون قادراً في حال بوجوب كونه قادراً ، وذلك يقتضي كونه قادراً لنفسه ، أو يكون قادراً في حال يصح أن لا يكون قادراً فيها ، وذلك بوجوب كونه قادراً بقدرة ، ولا واسطة مخفية يصح كون القادر قادراً عليها ، وقد بينا أيضاً أن القادر لا يصح أن يكون إلا القديم لا يصح أن يكون قادراً إلا للهاته ، وإذا ثبت ذلك ، وقد دللنا على أن القادر لنفسه يجب أن لا تنهى مقدوراته ، فيجب أن يكون الذي تنهى مقدوراته ليس إلا القادر بقدرة .

فإن قيل : ولم قلنا إن القادر بقدرة يجب ذلك فيه ؟ هـ لا يجوز أن يكون في القادرين بقدرة من لا تنهى مقدوراته ، وإن كان لهم من ينهى مقدورهم . كما أن أحوال القادرين في الجملة تختلف ، فليس من يقدر على أجسام يستحيل كون غيره من القادرين قادراً عليها ؛ قيل له : إن الدلالة قد دلت على أن القادر متناهي من حيث كان قادراً بقدرة ، يجب تنهى مقدوراته ؛ وقدك يتعدى عليه من الأجسام العظيمة ، ولم يكن متناهي المقدور في الوقت الواحد ، في الجنس الواحد ، في المثل الواحد ، لم يتعدى عليه حمل شيء يريد من الأجزاء ، لأن لأجسام

إنه نصير مجزأة ، إن يفصل في كل محل منها بعدد أجزاء جميعها من محل إذا كانت متصلة ، أو بعدد ما في جعلها من الاعتقاد ، فهو لم يتناه مقدور قدره ، لا يمكن هناك وجه يتعدى عليه لأجله حمل الأجزاء العظيمة . من كان يجب أن يكون حظه في صحة ذلك منه حال القديم سبحانه ، وكان يجب أن لا تختلف أحوال القادرين متناهياً يصح منهم إيجابه ، لأن من قلت قدرته ، ومن كثرت قدرته ، يقدر على ما لا نهاية له من كل وجه ، وكان يجب أن لا يصح أن يصح تارة ، / ويقوى أخرى ، وإن لنا بفساد ذلك دلالة / ١٥٧ بـ ١٥٨

على أن مقدوراته متناهية ، وإذا صح ذلك ، وعلم أن أحوال القادرين فيما يتعلق به من الأجزاء ، وهي كمية متناهية ، إنما يتعلق به ، وكيفية إيجاب الفعل بها لا يختلف ، وإن اختلفت ذواتها على ما سلف القول به . فيجب التمهيد في كل قادر بقدرة أنه متناهي المقدور ، كالقدور .

وإذا صح ذلك ، ثبت ما أوردناه من أنه لو كان مع الله عز وجل قادر ثان ، ويكون المعلوم من حاله أن مراده لا يوجد ، لوجب كونه متناهي المقدور ؛ لأنه لو لم يتناه مقدوره ، لم يكن وجود مراد القديم بأولى من وجود مراده ، وإذا وجب كون مقدوره متناهي ، وجب كونه قادراً بقدرة على ما بيناه .

وإن دلالة التامع لا تقتصر إلى بيان الكلام في أن القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، من جنس واحد ، في وقت واحد ، في محل واحد ، وإنما تدل على بيان الكلام في أن القدرة يجب أن تنهى مقدوراته ، فثبت أنها تتعلق في الوقت الواحد ، من الجنس الواحد ، في المثل الواحد ، بزمانه حراً ، أو بجزءه أجزاء . لكان دليل التامع يصح منه كصحة إذا تعلقت بجزء ، وسعد في الوجه الذي ذكرناه ، فلذلك لم ندل في هذا الموضع على أنها لا تتعلق إلا بجزء واحد في الوجه الذي بيناه ، ونحن ندل على ذلك عند الحاجة إليه ، وإنما نبيح الآن ما تمس الحاجة إليه في سورة دليل التامع .

مورد منتهى القدرة . وذلك يوجب كونه جساما محدثا . فثبت تصحيح الدلالة  
على النوع الذى نختاره .

عزى قيل : قد ثبت انه قد وجد مراد أحدهما . ووجب كونه أقدم من صاحبه .  
قيل : له . لو لم يكن أقدم منه . لوجب أن يكون مثله فى القدرة . أو دونه . فهو ١٥٨٧-١٥٨٩  
كل دونه . لوجب وجوده . فتدور لآخر . ولو كان الله . لوجب أن لا يوجد  
تدوره . حية . فإذا ثبت أن وجود مراده يقتضى كونه أقدم من صاحبه  
وقد ثبت بدى أن الله تعالى القادرين فى ذاته . ووحد مراد أحدهما مع  
مفهوم دور غيره . من ادعى . أن وجود مراده . وطلال هذه . فى باب الدلالة  
على أنه أقدم من صاحبه عزله صحة الفصل الذى يريد . فى باب الدلالة على أنه  
قادر . وبذلك كونه أقدم . أقدم على ما يشاء . فيجب صحة ما قلنا من  
كون القديم وحده .

فلن قيل قد نثبت هذا الكلام . على أنه يصح أن يريد أحدهما . فمما يريد  
الآخر . أصبح مبكرا إثبات التام بينه . وذلك فاسد . لأن كل واحد منهما  
يعلم أن صاحبه لا يرد إلا لخلق أو لغيره . وقد كان هذه حطبا . لم يقع  
بينهما تعلق . قيل : قد لا يمتنع على وقوع التعلق . لأن وقوعه يقتضى الفقد  
لدى غيره . من أن لا يقع الله لغيره . فلو وقع التعلق . كانت إنبوته أن مع الله تعالى .  
وإذا صح أن ما يمتنع لا يتم مع نبوت خالق ورفعه . فكيف يدعى أما غيبا  
الكلام عليه . وإنما غيبا على صحة ذلك . لأن صحة على لوجه الذى يشاء  
فى باب الدلالة على أحدهما أقدم لوفقه .

بين ذلك أنه لا فرق بين أن يبرهن أن القادرين لو تخافا لوجد مراد أحدهما  
في أنه / يجب أن يكون أقدم . وبين أن نثبت أنها قد تامة . ووجد مراد أحدهما . ١٥٨٧-١٥٨٩

## فصل

### فى أن القادر بقدره لا يكون إلا جساما

١٥٨٠-١٥٨٨ باب / وروى الذى به يعلم أن القادر بقدره لا يكون إلا جساما محدثا . فهو أن القدرة  
لا يصح أن يعال بها . كونها قدرة لا وهى فى محل . يتنكب الفعل فى محله .  
وقد ثبت على ذلك ما تقدم . واستغنى القول فيه . وبذلك أنها لو لم توجد فى  
محل لا تختص القديم عز وجل كونه قادر بها لوجوده . على الوجه الذى توجد  
إرادته عليه . وبينا أنها . إذا وجدت فى محل . فيجب أن تختص كونها قدرة  
بذلك محل به . وأنها لا تصح أن تكون قدرة لغيره . مع كونها قدرة  
له . لما يؤدى إليه من الفساد . فإذا صح ذلك . ثبت أن انتهى التدور  
يجب كونه جساما محدثا . وأن إثبات كان مع قه . بدوى إلى ذلك .  
وجب فساد .

ونحن نورد الآن إلى بيان دليل التام . لأن قد بينا صحة ما بينى فيه .  
فنقول : قد ثبت أن من حق كل قادرين أن يصح أن تختلف دور غيره . وإذا  
صح ذلك . لم يمتنع أن يريد أحدهما ما دعاه القاهى إليه من تحريك الجسم .  
ويريد الآخر نسكته . فإذا ثبت ذلك . ولم يكن للضارين إلا أحول اللانة .  
إما وجودهما معا . وذلك محال . وإما أن لا يوجد . وحال القادرين . ذكرناه  
وذلك لا يصح لما فيه فى نفي القديم الواحد . أو وجود أحدهما وحال القادرين  
ما ذكرناه . فيجب كونها منتهى التدورات . وفى ذلك فى الرمد قادرا  
نفسه . أو يوجد مراد أحدهما دون الآخر . وذلك يوجب أن لا يوجد



ألا ترى أن علما بان الأسد وزيداً لو تقاضا ، فوجد مرزوقاً لأحد ، لم يرد في باب  
الحلافة على أنه أقدر مقام العلم بانها قد تقاضا ، ووجد مرزوقاً ، وهو صحيح في كل  
دليل يدل على حدوثه على أمر من الأمور ، وأن من حفظ أن يدعى على ذلك من  
علم صحة وجوده ، ويظهر العلم بصحة وجوده مقام العلم بوجوده .

و كذلك فثبت ان العلم ان وجود الفعل صحيح في ذاته و لا يخلو عن  
على انه وادركه كماله و وجود الفعل في ذاته و لا يخلو عن  
يتأق منه و يجري في ذات الملاحة على كماله و لا يخلو عن  
القادر على و صفه و قدوة على ان العلم ان وجود الفعل في ذاته و لا يخلو عن  
ان العلم ان كماله و لا يخلو عن  
صفه من الصفات و قدوة على ان العلم ان وجود الفعل في ذاته و لا يخلو عن  
و ان كان العلم ان كماله و لا يخلو عن  
من ذاته

وذلك قلنا ان في ذكر الله من حيل عجمية قد انزل الله في  
وجود مراده في قوله فيجب ان يقر بذلك كونه قد في تلك حال فقط ، ان  
مراده ، قد لم يدل الا على كونه قد في تلك حال ، و قد مر ان يجب ان  
يكون في ذلك حاله انه لو جاز ان يقر ان قد في نفس الامر هو  
ما هو عليه من كونه قد ، و قد مر ان يجب ان يقر في سائر الاحوال  
ومنها انه لا حال يشترطه الا ان قد ، و قد مر ان يجب ان يقر  
ان يكون مراده هو الذي يوجد ، فيجب ان يكون قد في كل حال .

ولمّا صح ما ذكرناه في الدلالة لأنها تكشف عن حال المدلول . فهو قدر  
التقدير على نصيبها . فيجب أن يكون المدلول على حقيقة التي تدل عليه . ويردق

خافا في ذلك حال الطاع وسائر الأمور الموجبة خبرها ؛ لأن ذلك لا يكشف عن حاله بوجهه . بل بوجه في الحقيقة ، فلذلك يجب وجوده بوجهه ، أو حصوله بموجب خبره . وليس كذلك الغفلة ، فهي إذاً بمنزلة العلم الذي لا يصير معلومه على ما هو له لأجله . وإنما يصير به حال معلومه ، وبمنزلة الخبر الصدق .

و۔ نیا : ماں کریم کی جدہا بہت چلیں ان پر یہ خیرہا پر یہہ الآخر :

لأن إرادة النفس متبادرة . فلا يصح وجوده جيباً لافي محل . ومن ثم انكر  
 به التفرع لا بد إلا لإرادة لافي محل . وهذا يحيل - اعتماد عليه في صحة  
 التفرع - فثبت أن الصحيح عند إرادة النفس لا تضاد . ولا يتبع  
 وجوده جيباً . ووجه لا يصح من أحد أن يريد النفس ، لأن دواعيه لا تدعوه  
 إلى إيجاد نفسين أحدهما يستعانة وجوده ، ولأنه يريد ما يدعوها الداعي

في رتبة دونه لآخر . والحادثة التي تقع المراد ، فانه الى المراد  
يدعو . في لانه في تلك لا يصح ان يريد بها شيئاً ، ولذلك لو اعتقد  
بشيء لم يصح وجوده . ثم انما هذا الصديق ، كان لا يصح ان يريد  
جميعاً ، ووكا ، صديقاً لا يتصل بوجوده ، ولم يغير ذلك . فاعتقد المراد ،  
وذلك يصح من احد ان يريد من غيره الصديق لم لم يتفق فيه يريد بشواحيه  
محمود . فان يخرج من ارضه من ارضه ، وان كان حروجه من ارضه ، فاذ  
تلك . ثم ينتج كونه من يد من الصديق . وادنى اوجده لا في محل في  
حالة واحدة .

٢ نفسه بأن يقول: لم أحاول تحديها بإرادة الشيء، وحاول الآخر إرادة حده،  
 كون لا يغير قول فيه من وجوه ثلاثة، ويرتب للدلالة على التسق الذي ذكرناه،  
 ويجعل لأن ذلك ينزلة خبركة والسكون، ويبدل عن ذكرها إلى ذكر

الإرادتين ، لأن الفرض بالدلالة يان وقوع بينهما في فعلين متدين من غير تعيين الفعدين ، وذلك يسقط السؤال على طريقته

فإن قال : ما اعتمدتم عليه من صحة تنازع بينهما لا يصح . لأن عندكم أن إرادة أحدهما يجب أن تكون إرادة الآخر ، لأن لدى لأمله عند أحدهما يريد بها هو وجودها لا في محل ، وليس لأحدهما منها من الحكم وليس الآخر . ولا لها بأحدهما من الاختصاص إلا ما لا . الآخر ، فيجب كونها يريدان .  
١١٩١ / ١ : إن وجوب ذلك / أنكم تشددون في اختصاص التقديم سبحانه من عدمه دون الحق ما على أنه قد ثبت أن من حق لإرادة لنفسه . أن يكون حجة له بعضا غروب تلك لإرادة من عدمه . وجه يوجب كونها متصفة بالتقدم . وذلك لا يصح في أحد القديسين . لأن إرادة لدى عليه يختص . لإرادة كونها إرادة لأحدهما هو وجه . أي يوجب كونها إرادة الآخر . وذلك يصح .  
١١٩١ / ٢ : ومنكم من وجوب كونها إرادة لها جميعا . وهذا صحيح ذلك . من حصول الكلام أن كل واحد منهما يريد نفس ما يريد من عدمه . فلا يختص كل منهما من أحدهما إرادة ضد ما لا . ذلك الآخر . وذلك يحل تنازع بينهما . وفي ذلك حفاظ الدلائل .

فإن لم . إن المستدل بالدلالة . إرادته في عدمه . مثلا على سبيل الإيضاح . فالاعتراض على المثال لا يوجب تعدد في الدلالة . ومنى عدل المستدل عن ذلك المثال إلى غيره . مما يصح أن يجعله مثلا على ذلك تعدد . وما سألت عنه إنما يوجب العدول عن ذكر الحركة والسكون إلى ذكر متدين آخرين لا يصح أن يفترض عليهما بما ذكرته . وهو أن يذلل . ودخول أحدهما لإرادة شيء . وحاول الآخر كراهته . كان لا يغير القول فيجب من وجود الدلالة .

وأن في دلالته . فإنما للفرض في الدلالة ذكر متدين قد علم امتناع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر .

١١٩١ / ١ : ولست دل شيوعا بين التنازع يصح في كل متدين . ولا يتم في صحة ذلك . وجه تحريم . ولا . أو صافيا . ولا باختلاف الوجوه التي يحدان عليها من جهة التدين . ولذلك قال . التنازع يصح في المتولين . وفي المباشرين .  
١١٩١ / ٢ : يصح ما ذكره مع أنهما متدينين لقادريين . ويصح في المباشر والمتوله . ويصح في غيرهم . ثبت قاديان مختدعان .<sup>(١)</sup> . ويصح في أفعال القلوب كصحة في فعل الحور . ولذلك لو سكن القوى بد الضعيف لمنعه من تحريكها . ولو فعل حل وعز في قلب أحد الكراهة الشيء . لا تمنع عليه فعل إرادته . ولذلك يتم علينا فعل مد العلوم الضرورية . وهذا صحيح ذلك . عند ضبط ما دام به القدر في السؤال .

وكان شيخنا أبو إسحق رحمه الله يجيب عن هذا السؤال بطريقة واضحة . وهو أنه كان يقول : إن لإرادة إله تدعو المرید إلى فعل المراد متى كانت من صفة . ومتى كانت من فعل غيره . يمكن هذا الحفظ . لأن لا يعتبر في ذلك بكون مدبره . ونكون بمرحلة الشهادة إذا كانت من فعل الغير فيه .  
١١٩١ / ٣ : ذلك أنه من وعرفه في قلب الحاية . لا إرادة لتترك الأكل . وأعلمه الله في الأكل من المنفعة . وما عليه في تركه من الضرر . لوقوع منه الأكل . ولم يكن له تأثير . ولو فعل الله سبحانه في الواقع بين الجنة والنار العلم بما فيها لإرادة دخول النار وكراهة دخول الجنة . لم يقع منه إلا دخول الجنة لعلمه بما في ذلك من النفع العظيم . وبما عليه في دخول النار من الضرر الدائم .

(١) في نسخة دار الكتب المصرية : قاديان مختدعان

فهذا صريح ذلك ، فهو كان مع الله تعالى قديماً من ، وأراد أحدهم تحريك  
الحسم بأن فعل الإرادة بالحركة ، وأراد الآخر تسكيبه بأن فعل الإرادة بالسكون ،  
وجبه كون كل واحد منهما مريداً بالإرادتين ، وذلك لا يخرجهم من أن يكون  
كل واحد منهما فعلاً لما فعله من الإرادة بدعوة إلى إيجاد المردد ، والتمتع به  
يصح بينهما ، والحال هذه ، كصحت لو اختلف كل واحد منهما بسكونه مريد  
لأحد المرادين دون الآخر .

وما يفسد هذا السؤال ، مما لم يذكره الشيوخ ، أن كل واحد منهما ، وبين  
أراد ما يريد الآخر ، فالتمتع بينهما صحيح ، لأن الحركة التي أراد أحدهما  
تختص بسكونها مقصورة له ، فإرادة الآخر لا تندفعه إلى إيجادها من حيث لم  
يكن قادراً عليها ، والسكون الذي أراد الآخر قد اختص بسكونه فدار عليه ،  
وإرادة الآخر لم لا تندفعه إلى إيجادها ، وهذا است ذلك عاد الآخر في أن كل  
واحد منهما ، وإن أراد ما يريد صاحبه ، فهو في حكم كونه مريداً ما أراد ، عليه  
صط من حيث لا تندفعه الدواعي من إرادة غيره إلا إليه ، فهو بغيره ما لم يرد  
إلا مقدور نفسه ، وذلك يفسد السؤال .

فإن قيل : إنما أطلقت هذا السؤال فوسكو فم أراد أحدهم تحريك جسم  
وأراد الآخر تسكيبه ، لأن هذا القول لا يصح مع كون كل واحد منهما  
يريد الحركة والسكون حية قبل له ، فهو أراد أحدهم تحريك جسم لا يرى  
كونه مريداً تسكيبه ، ولا يقتضي وجود الإرادة على وجه يريد أن يجيبه ،  
لأننا إنما قلنا ما كونه مريداً لأننا أثبتنا وجود الإرادة فيها حقيقة ، بخلافه ، ومع  
التمتع بينهما في كل ضدين متضادين .

فإن قيل : لو وجد صحة وقوع التمتع بينهما لما ذكرناه ، لوجب مثله في القديم

واحد ، لأنه قدور على الشيء وحده . وصح أن يريد كل واحد منهما بدلاً  
من صاحبه ، كما يصح أن يوجد كل واحد منهما بدلاً من صاحبه ، فيجب إذا  
أراد أحد الضدين أن يوجد في نفسه من إيجاد الضد الآخر ، وذلك  
يقتضي كونه قدوراً على نفسه ، وإن يطل ذلك ، فإنه صح شئ عليه ، فيجب  
أن لا يطل كون من مع الله تعالى كونه ممنوعاً ، قيل له : إن معنى التمتع لا يصح  
في قدور لأنه لا يصح أن ندعيه الدواعي إلى الفعل وحده حتى يتمتع عنه  
فصل : دعنا ندعي إلى إيجادها ، ولا يصح أن يريد ضد ما يريد ، حتى يخرج  
جملة لأحد الضدين من قدر وجود ما أراد من الضد الآخر ، وذلك ينافي في  
القدورين ، فيجب صحة التمتع بينهما ، واستحالة في الواحد ، بين ذلك أن  
القدورين قد اتفقا ، فلم لم يوجد المانع لصاحبه مراده ، لوجب وجود مراد الآخر  
لا محالة ، والقدور الواحد إذا أراد أحد الضدين ، ودعا الداعي إليه ، فلم لم يوجد  
لم يجب وجود الضد الآخر ، عدم أن الذي لأجله لم يوجد الضد الذي لم يرد القادر  
هو أنه لا داعي له إليه ، لأن إيجاد الضد الآخر مع نفسه من إيجاد هذا الضد / ١٦٣ بـ ١٦٣  
وقدك يصح التمتع بين القادرين من ، ويستحيل في القادر الواحد ، ومن صح  
ذلك وعقل ، وإن الاعتراض به في الدليل .

فإن قيل : إذا صح عندكم في القديم الواحد أن يستحيل منه إيجاد الفعل فيما  
لم يزل ، ولا يخرج منه ذلك من كونه قدراً بنفسه قديماً ، فهل يصح أن يتمتع عليه  
مراده من حيث وجد مراد القديم الآخر ، ولا يخرج منه ذلك من كونه قديماً قادراً  
نفسه ، لأن استحالة الفعل مع وجود ضده كاستحالة الفعل فيما لم يزل ، فإذا لم  
يؤثر أحد الأمرين في حال القادر لنفسه ، فكذلك الآخر ، قيل له : إن كون  
القادر قادراً يقتضي صحة الفعل منه ، وفولنا إن الفعل يصح منه ، يتضمن وجوده  
على الوجه الذي قلنا إنه يصح منه إيجادها ، فاستحال وجوده لا يدخل تحته .

وكذلك يستحيل وجوده في حال لا يقتضي السكوت وجوده في تلك الحال . ونحن نقول به يصح مع تعلى الفعل فيها لم يزل . ونحن نقول حالا لصحة الفعل لا لم وجوده . لأن وجوده في لم يزل يحيل كونه فعلا . ويوجب قلب جسه . فهو يخرج القادر نفسه من صحة الفعل لم يزل يصح وجوده منه . وليس كذلك حال القادرين لو قلنا : لأن أحدهما يصح لآخر لم يخرج من أن يصح أن يفعل . لأن الفعل في نفسه لا يصح وجوده . وذلك يؤثر في حاله . وبين أنه عندئذ يتصور على ما تقدم القول به .

فأقول : إن صحة وقوع الفاعل بينهما لا يدل على أن أحدهما أقدر . كما في ١٦٣-١٦٤/ب لا يقتضي كون أحدهما حائلا في الحقيقة . وذلك بحسب قوله في صحة وقوع الظلم من القديم على وجه لا يقتضي كونه حائلا . لا يمكن دلالة على جهله وساحته . والذي يقتضي ذلك وقوعه دون صحة وقوعه . فلو قلنا : بنا أن صحة منع أحدهما الآخر في باب الدلالة على أنه أقدر . كوقوعه . وسنأخذ القدرة على إيجاد الدلالة كوجود الدلالة فيما يدل عليه من حيث كانت كاشفة عن حال المدلول . ويبين أن المنع إنما يصح أن يمتنع بغيره كونه أقدر . مع ما يتقدم كونه أقدر لم يصح كونه ممتنع . كما لو لم يتقدم كونه أقدر . يصح الفعل به . فلو قلنا إن صحة منع أحدهما الآخر يدل على كونه أقدر . فلما كونه ممتنع فاشتهى من المنع . فالأمر بوجود ذلك لم يستحق هذا الاسم . كما أنه لم يصل الظاهر . تعالى الله عن فعله . لا يوصف بأنه ظالم .

فإن قيل : ليس الظلم من جهة إذا وقع أن يدل على جهل فاعله أو ساحته . وقد قلتم به تعالى قادر على فعله . ولم تقبلوا أن قدره على إيجاده في باب الدلالة على جهله وساحته . فلو وجد ذلك في صفة الخلق . وذلك بمرضى

ما ذكرتموه . وبين بطلانه . قيل له : إن ما يدل على حال الفاعل على قسمين : أحدهما يدل على حال لكونه عليها يصح ذلك منه . والثاني يدل على حال لكونه عليها يختار الفعل أو لا يختاره . فطريق الدلائل يختلف . فإدلال على حال الفاعل والمعلوم . لولا كونه على تلك الحال لما صححت الدلالة . ولما قدر على إيجادها . فصحة وجودها منه كوجودها فيما يدل / عليه على ما سنبينه في دلالة المنع ١٦٣-١٦٤/ب

والفعل . وأن صحة ذلك كوقوعه فيما يدل عليه . وأما ما يدل على حال يحصل منها اختيار الفاعل ففعال لذلك . ولا تقوم القدرة عليه مقام وقوعه في باب الدلالة .

يبين ذلك أن الواحد منا يندر على الظلم . ويصح ذلك منه . ولا يدل ذلك على كونه جاهلا أو محتاجا كدلالة وقوعه . وإذا اختلف حال الأمرين . لم يصح الاعتراض بأحدهما على الآخر . بين ذلك أن الفعل إذا دل على كونه قادرا . فالقول بأنه يصح منه وليس قادر ينقض . لأننا إذا قلنا يصح ذلك منه . فقد نبينا على أنه على حال لكونه عليها يصح ذلك منه . ولو لم تنقض صحة الفعل منه ذلك . لم تنقض وقوعه أيضا . لأننا إذا قلنا إن وقوع الفعل يقتضي كونه قادرا من حيث كان بنى . عن صحة وقوعه من جهة . وصحة وقوعه تقتضي كونه قادرا . ولذلك نحيل صحة الفعل منه في حال ليس هو فيها قادرا . ونجيز وقوع الفعل وإن كان قد خرج من كونه قادرا .

وكذلك القول في المنع . قلنا إنه يصح أن يمنع من غير أن تثبت أنه أقدر . كان ذلك قسما لدلالة وقوع المنع على كونه أقدر . وليس كذلك حال وقوع الظلم . لأننا إذا قلنا إن صحة وقوع الظلم منه لا تدل على كونه جاهلا محتاجا . لم ينقض ذلك دلالة وقوعه من جهة على كونه كذلك . وهذا يبين لك اختلاف حال

هذين القسمين في الدلالة . فصح / القول بأنه تعالى قادر على ما إذا فعله كان ١٦٤-١٦٥/ب

علمه ، وإن لم يقتض ذلك كونه جاهلا أو محتاجا كما كان يقتضيه وقوع الظلم منه  
أو وقع . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . واستعمال القول بأن صحة الشئ يدل على  
كونه أقدر . وذلك يشهد به دليله .

غيره من : إذا صح سلك القول به على ما وصل إليه كل ظلم . ونحوه .  
القول بأنه كان يدل على جهله ، حاجته ، أو لا يدل . ونحوه . سؤا من مألوك  
من ذلك بأن تقولوا بأنه لا يصح أن يقول به أو يقع منه دليل على جهله  
وحاجته ، لأن ذلك يوجب كونه الآن جاهلا أو محتاجا ، ويحيلون القول  
بأنه لا يدل على جهله وحاجته . بل هو من الغنى . ولأنه الظاهر أن  
يقول : يصح التمايز بينهما . ولو منه كان ما شاء وكان صاحبه ممنوعا . قول  
لو وقع التمايز لا استحالة أن يقال بأنه كان يدل على كونه أقدر . ويكون الآخر  
صحيحا . ونحوه السؤال عن ذلك بأن ضرر : لا يصح أن نجيب عنه بأنه يدل  
على كونه أقدر من صاحبه ، لأن ذلك يوجب كونه الآن أقدر منه ، وذلك  
يستحيل في القادرين أنفسهم . ويستحيل أن يقول : لا يدل على ذلك ما فيه  
من إخراج الحق من كونه داللا في الشاهد على أن التمايز أقدر .

فيلزم أن الشئ إنما يتبع غيره لكونه أقدر ، ولو لا كونه قادرا لم يصح .  
١٩٥٥ / الفصل منه . فالقول / بأنه يتبع صاحبه ، ولا يكون أقدر ، يجب أن يقول  
بأنه يصح أن يفعل وليس بقادر يتناقض . وذلك في بابية منزلة الموجب والموجب  
لأنه لا يصح أن تقول إن العلم بوجوده لا يكون العالم عا . . . لأن ذلك يتناقض  
فلذا صح ذلك ، استحالة القول بأنه يتبع صاحبه ولا يكون أقدر ، كما يستحيل  
القول بأنه أقدر ولا يصح أن يتبع صاحبه .

وليس كذلك حال وجود الظلم ، لأنه لا يصح وجوده مع كونه عالما

عبي . ولا لكونه جاهلا محتاجا ، وإنما يصح منه لكونه قادرا : فالقول بأنه  
لو فعل العلم كان لا يكون جاهلا محتاجا لا يتناقض ، لأنه لم يصح الشئ ونحوه  
محاله صح .

وما يبين الفصل بين الأمرين . أن الذي له قضا في العلم . سألت عنه ، أن  
الدلالة قد دلت على أنه سبحانه قادر على ما إذا وقع كان ظلما ، وعلم بالدليل أنه  
عالم عني ، وعلم بالدليل أن من حق التبيح أن لا يتنازه إلا من هو جاهل  
أو محتاج . فلما ثبت ذلك أجمع بالدليل الفاطم . صح أن تنجب ما يقتض هذه  
لدلالة . فتقول بأنه لو فعل الظلم لكان جاهلا أو محتاجا يقتض ما علمناه  
بالدليل من وجوب كونه عالما غنيا ، والقول بأنه كان لا يدل على ذلك يقتض  
ما علمناه بالدليل من أن من حق التبيح أن لا يتنازه إلا الجاهل أو المحتاج .  
والقول بأنه لا يجوز أن يفعل الظلم يقتض ما ثبت بالدليل من كونه قادرا  
على ذلك . وليس كذلك حال دليل / التمايز ، لأنه لم يثبت بالدليل وجوب / ١٩٥٥ - ١٩٥٥ ب  
قديم ثان مع الله ، فيستحق ما يؤدي إلى نفسه . بل الكلام هو في النظر والاعتبار  
الذي يقتض بنا إلى ما يجب أن نعرفه من القول بأنه لا ثاني مع الله ، أو القول  
بمحله .

وإذا كانت طريقتنا في ذلك طريقة الاعتبار ، وأدانا الاعتبار الذي ذكرناه  
إلى بني الثاني ، وجب القضاء به . كما إذا علمنا بالاعتبار أن من حق الجسم أن  
يكون محددا ، توصلنا بذلك إلى نفي كونه جل وعز جسما من حيث ثبت قدمه ،  
ولم نحصل بقول من يقول جوزوا كونه قديما . وأحيلوا القول بأنه لو كان جسما  
لكان محددا ثبت قدمه ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

وإنما يحيل الجواب عن سؤال من سأل فقول : لو فعل الظلم كيف كان

تكون حاله . لأنه قد ثبت بالدليل ما يكون الجواب عن ذلك قطعه .  
والجواب كلاء قد يصح ويضد . فيجب أن تحتج منه إذا كان قاصداً للدليل  
الذي لا يصح المساء عليه . ولم يثبت منه في الواقع . فجعل ما ثبت به دليل ما  
من الجواب عن السؤال . فيجب متى سأل السائل فقال : لو وقع الخراج بينهم  
كيف كان يكون حاله ؟ أن يقال له : إذا منع أحدهما الآخر يجب كونه أقدم منه .  
لأن هذا الجواب صحيح لا ينطرح عليه أمر متقدم بوجوب إحقاقه .

وعلم أن تضمن الشيء غيره قد يكون على وجهين : على جهة الإخبار .  
وعلى جهة الاعتبار . وعلى جهة التبعيد . ولا يصح أن يحسن الشيء نفسه .  
١٥٠١٩٦ / وإنما يصح تضمنه غيره ، ولا يراعى في ذلك ما لفظ . بل ينظر فيه المنع .  
ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن قول القائل : لو صار السواد يابساً .  
لـكان يابساً . صحيح لأنه ينسب به قصد الموت . وإنما يجري قوله  
لـكان يابساً ، مجرى التكرار لكلاء لأول . ووصل بين قلب المجلس .  
وجن تليق الشيء . قلب المجلس . فإذا صح أن تضمن الشيء نفسه لا يصح .  
وإنما يصح نصبه غيره . فيجب أن ينظر فيما يصح من ذلك . بعد ما ذهب  
الذي يقع عليه من طاعة .

وقد علم أن المضمن للشيء غيره إذا قصد قصد الإخبار . فكذلك قال  
كان الأول كان الثاني بكونه ، أو إن لم يكن لم يكن . فيجب أن ينظر :  
كان هذا حاله . صح الكلام . وإن كان المقول من حال الذي أنه لا يكون .  
وإن كان الأول . فتضمنه به على جهة الإخبار كذب قاصد .

ولذلك نقول إنه لا منبر يستعمله الأول في صحة التصديق . وإنما المنبر

بالتأني . متى ضمير ثانى بالأول . والأول محض كونه . والثاني يستعمل ذلك  
فيه . فتضمن قاصد . وبذلك إذا قل القائل : لو دخل زيد الدار لصار السواد  
يابساً . كان كلامه قاصداً . وما قول : لو صار السواد يابساً لدخل زيد الدار .  
صح الكلام له كان ذلك معلوماً . وبذلك صح قوله تعالى : ودولا يدخلون  
الجنة من بين بابين . ولا فرق بين أن تضمن قلب المجلس  
به محور كونه . أو من به سائر . يستعمل من إثبات ما صح نفيه وإثبات ما صح  
إثباته . ومن ذلك كلامه . فذلك قد ينال القول بأنه حال . ولو قيل الظاهر لوجب  
كونه جرملاً أو محتاجاً قاصداً . لأنه تضمن . مجرى مجرى قلب المجلس بالآخر  
التصحيح . وإنما صح ذلك لأن قصد به كلاء هو الخبر من حيث تقدمنا  
العلم بوجوب كونه علة غيب . ما لم ينفذ ذكره . فإذا علمنا أن كونه جاهلاً  
أو محتاجاً يستعمل . وقع الظاهر أو لا يقع . فتضمنه به على ما ذكره .  
لا يصح .

وإنما تضمن الشيء غيره على وجه لا اعتبار بفارق ما قدمناه . لأنه لا يستلزم  
أن تضمن الاستعمال بالتصحيح . ليتوصل به على وجه الاعتبار إلى ما ذكرنا ذلك .  
وإذا كقولنا لو كان مر ورجل فاعلا بقبائح . لوجب كونه محتاجاً أن ذلك يصح  
من حيث أوردناه على جهة الاعتبار . وإن كان على جهة الإخبار لا يصح .  
فكذلك يصح أن نقول لو كان معي ثوبان . ووجب أن يوجد مراد أحدهما  
وإنما . لوجب كونه أقدم . فتضمن كونه أقدم من غيره بالمنع على جهة الاعتبار .  
وذلك يصح فيه الآن تحقيقه بوصول إلى أنه لو منع صاحبه . لوجب كونه أقدم منه .

فإذا استحال كون أحد التقديرين أكثر من صاحبه ، وجب أن يستعمل إثبات قديم  
 ثانٍ متى سلك به سلك الاعتبار استقام الكلام وتصل حاله من حال ما قدمناه .  
 وقد ذكرنا طرفاً من هذا الكلام في ( شرح الجامع الصغير ) بأشد من هذا  
 الاستقصاء ، وفيما ذكرناه ففتح في إسقاط ما سأل عنه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه لو كان معه حل وعزائين وتما . فكان  
 الصحيح أنه لا يوجد مرادها جميعاً ، لأنها إذا كانت قدورين لأصبعها ، فليس  
 مراد أحدهما بالوجود أولى من مراد الآخر . فالتامع بينهما لا يصح أصلاً .  
 ١٦٦٧ بـ / وفي ذلك إسقاط ما اعتمدتم عليه ، لأنكم مبنيون على أن حيث لا يجب أن  
 يكون أحدهما مانعاً لصاحبه ، فإذا لم يقل بهذا التامع ، فاعتمدتم ساقطاً .  
 قبل له : إن امتناع وجود مرادى القادرين ، مع أن المدعى قد دعهما إلى الفعل ،  
 يقتضي كون كل واحد منهما مانعاً لصاحبه ، ويوجب ضمهما جميعاً ، ونهاى  
 مقدورها ، لأنه لو كان أحدهما أقدر ، لوحد مراده ، ولو لم يشأ مقدورها لم  
 يقتضها إلى حد إلا وفي مقدورها أكبر منه ، فكان لا يصح أن يتم على كل  
 واحد منهما الفعل .

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن التامع لا يصح بين القادرين  
 لأنفسهما ، لأنها إن كانتا قدور ، وفي مقدورها أكثر منه ، لا يصح .  
 لأن من حق التامع أنه يقتضي التصدي إلى إيجاد ذلك شيء ، من كل وجه ،  
 ولا يصح أن يدعو المدعى إلى إيجاد ، ويقدر على ذلك ولا يقدر ، وليس  
 لما لا يتأخر حد يقال إنه قد حصل ممنوعاً بذلك الحد ، أو ما صدق به ، وإن  
 تاماً بجميع ما يقدران عليه ، استحال لاستحالة خروج ما يقدران عليه إلى الوجود ،  
 ولا يصح أن يمنع المانع مما يستعمل وجوده ، فإذا صح ذلك ، ثبت أن التامع

بينهما لا يصح ، ومتى حصل التامع بين القادرين ، فلم يوجد مرادها جميعاً ، وجب  
 التمسك بضمها ، ونهاى مقدورها ، ذلك يوجب إبطال القديم لواحد وقد  
 ثبت بالدليل ، فيجب إبطال ما دعى إلى فيه . فبطل بذلك القول بأن مرادها  
 جميعاً لا يوجد ، كما جمل القول بوجود مرادها مع تضادها ، فلم يبق إلا وجود  
 مراد أحدهما ، وقد يبا أن ذلك يوجب كون القديم واحداً .

فإن قيل : إن اعتمدكم على هذا الدليل / يقتضي ما اعتمدتم عليه من الدليل / ١٦٧٧ بـ  
 الأول ، وذلك أن هذا الدليل يقتضي كون مقدور أحدهما غير مقدور صاحبه  
 متى جمع تمام بينهما ، لأن كون مقدورهما واحداً يجعل ذلك ، والدليل الأول  
 يقتضي صحته كون مقدورهما واحد ، ومتى تأخر مقدورهما لم يصح ، فالاغتراف  
 على أحدهما يقتضي الاعتقاد على الآخر ، فإن مع الأول وجب قتاد الثاني ،  
 وإن صح الثاني وجب بطلان الأول ، يبين ذلك أن الدليل الأول مبنى على  
 تعلم ممكن مقدورهما واحد ، والثاني مبنى على العلم بممكن مقدورهما متضاد .  
 وذلك يناقض .

فيلزم : إن العرض جوفنا إن الدليلين يدلان على المسألة أن المستدل إلى  
 أيهما سبق أمكنه معرفة المدلول به وإن جهل الآخر ، ولعلنا قلنا إن أحد  
 الدليلين إذا لم يصح أن يستدل به على الشيء إلا حد الاستدلال بالآخر ، كان  
 تأكيداً ، وجوه في السميات المؤكدة لما في العقل .

فرد مع ذلك ، فمن حيث أن نظر في هذين الدليلين هل يصح  
 الاستدلال بكل واحد منهما مع الجهل بصاحبه أم لا يصح ، فإن اشكال  
 ذلك نرمم ما قاله السائل ، وإن صح ذلك يشكك في سؤاله ، واستمر الاستدلال  
 بكلا دليلين .

وقد علمنا أن المستدل إذا لم يخطر بباله أن القادرين لنفس يجب كون مقدورها واحدا ، وقد علم بالدليل أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين على وجه يمكنه أن يستدل بدليل التمايز على نقي الثاني على الوجه الذي رتبناه ، وجهه بوجوب كون مقدورها واحدا لو كانا قادرين لنفس ، لا يمنع ١٦٦٢-١٦٦٨ من صحة الاستدلال بذلك ، وإنما كان لا يمتنع صحة الاستدلال بذلك لو كان لا يصح أن يعلم استعمال كون مقدور واحد لقادرين على كل وجه .

فإذا أمكن أن يعلم ذلك ، وعلم أن أحوال القادرين في ذلك لا تختلف مع أن يستدل بذلك ، وإن لم يخطر بباله الكلام في أنها لو كانت قادرين لنفس لوجب كون مقدورها واحدا ، فكذلك لو دخلت عليه شبهة تجوز في القادرين لنفسها أن يكون مقدورها متبايرا ، وفصل بين تعلق القادر بمقدورها ، وحق القدرة بمقدورها ، لم يمتنع مع ذلك كونه دائما بصحة التمايز بين كل قادرين على الوجه الذي يصح معه ترتيب دلالة التمايز ، والتوصل بها إلى أن التقديم حل وعز واحد لا ثاني له ، وكذلك فلو علم بالدليل أولا أن من حق القادر نفسه أن يشق بالمقدور لذاته ، فباشارته في كونه قادرا لنفسه فيجب أن يكون ذاته كذاته ، وأن يكون مقدورها واحدا ، صبح أن يتوصل إلى نقي الثاني بأن يقول : لو كان مع ثان قادر لنفسه لوجب كون مقدورها واحدا ، وقد علمنا بالدليل بطلان ذلك ، فيجب كونه واحدا ، خطر بباله الكلام في كيفية التمايز لو لم يخطر ذلك له بالبال . فقد ثبت صحة ما ادعيناه من أن علمه بكل واحد من الدليلين يصح مع جهله بالآخر ، فيجب كون كل واحد منهما دليلا صحيحا .

فلن قيل : إن ما يفتر في كل واحد منهما ينقض ما يفتر في الآخر ، لأن في أحد الدليلين يقال : لو كان مع جل وعز ثان ، لوجب كون مقدورها

واحد ، وفي الدليل الآخر يفتر : لو كان مع من لوجب كون مقدورها ١٦٦٨-١٦٦٨ متبايرا ، ولا يصح الاستدلال بهما إلا على هذا الحد من التفدير ، وقد علم أن الصحيح أحد التفديرين دون الآخر ، فيجب أن يسكون الصحيح من الدلالة ما يفتر الوجه الصحيح ، وهو الدليل الأول ، دون ما يفتر بالوجه الثاني وهو الدليل الثاني ، وهذا صحيح ما سألناكم عنه .

وفوا كالأين أصمين الشيء غيره بأنه يصح إذا كان المعلوم إن كان الأول كان الثاني بشبه صحة ما قلناه ، لأنه لا يصح أن يقال : لو كان مع قادر ثان لنفسه ، لوجب كون مقدورها متبايرا ، وأن يصح التمايز بينهما ، لأن المعلوم أن الأول ، وإن حصل ، لم يوجب حصول ما ضمن به .

قبل له : إن الدليل متى كان وجه الاستدلال ، كونه مقدورا مع ، كان حاله فيه مع ، فالحال مع إذا كان وجه الاستدلال مع ، هو عذرا في حال بين ذلك وجه الاستدلال على نقي الثاني ، كما تدبر بنفس كونه مقدورا<sup>(١)</sup> به ليس ثابت أصلا ، بل أن يجوز الاستدلال مع كونه مقدور بصحة ما لا أصل له ، ولي فإذا صح ذلك ، لم يمتنع أن يستدل على نقي الثاني بأن يقول : لو كان مع ثان لوجب صحة التمايز بينهما ، وإن كان معلوم من ثان قدور لنفسه ، لو كان مع ثان ، وحب كون مقدورها واحدا ، لأن ما قلناه به الدليل توصلنا به إلى إبطال القول بأن مع نفسه عز وجل ، ففساده لا يؤثر فيه<sup>(٢)</sup> ، يبين ذلك أن صحة التمايز موقوف على كونها قادرين ، ولو لم يخطر بالبال الوجه الذي له صارا

(١) وحاشي : مع سكتها المتوكية الجنية ، وى لغة وار السكت المصرية :

(٢) والذين :

(٣) في لغة دار السكت المصرية : مقدورا .



١٦٨-١٦٩-١٧٠ : قادريين ، كان لا يحل صحة القناع من حيث هو وجوب ذلك في كل قادريين .  
 ووجوب كون مقدورها واحد موقوف على كونها مدبرين لنفسها .  
 فإذا كان كونها قادريين يصحح القناع ، وصحته متى أن يكون معه قادر ثان .  
 وكان في ثلث يتضمن في قادر لنفسه ، صحح الاعتقاد على هذا الدليل .

وكذلك إذا علمنا أن إثبات أن قادر لنفسه يوجد في مقدورها واحدا .  
 وكان ذلك مما علم فسادا ، وجب في ما يؤدي إثباته إلى ما عفا عنه . ضد صح  
 بهذه الجملة أن الاعتقاد على كلا الدليلين يصح . ١٦٩-١٧٠ : يتبع من تصوير الشيء غيره  
 على وجه لا يكون التقدير به صحيحا إذا كان المقصد به الإحصاء دون الاعتبار .  
 ونقص هذا الكلام الاعتبار ليصل به إلى الشيء بأنه لا كان مع الله تعالى  
 وإذا صح ذلك . حال . المرض . على الكلام . وصح ما اعتداه من  
 كلا الدليلين .

بهي . صحة ذلك أن دليل القناع يصح الاستدلال به على أن مع الله .  
 من نفسه عز وجل ، فكان ذلك الذي قادر لنفسه أو لغيره . لا لغيره .  
 والدليل الآخر لا يصح أن يطل به إلا في ثلث مع الله حل وغير قادر لنفسه .  
 فقد ثبت اختلاف طريقهما في الاستدلال . وكما يتم من حال أن قادر لنفسه .  
 لو كان مع الله وجوب كون مقدورها واحدا ، فكذلك يتم من حال أن قادر  
 صحة القناع بينهما ، من حيث يتم أن مقدور الواحد لا يجوز أن يكون مدبرا  
 لقادريين ، والاستدلال بنحل واحد منهما صحيح على ما بيناه . وإن كان مستدل .  
 ١٦٩-١٧٠-١٧١ : إذا سبق إلى الاستدلال / بأحدهما . لم يصح أن يستدل بالآخر ، وإن صح أن  
 ينظر فيه بعينه كونه طريقا إلى التوصل إلى ثلث مع الله حل وغير .

فإن : قبل قد بينم الكلام على أنه لو كان معه حل وغير ثان قادر لنفسه .

صحح أن يمنع أحدهما الآخر . وتوصلتم بذلك إلى غيه ، فغيرونا كيف  
 يصير مانعا له بأن يضل أكثر من مقدور صاحبه . أو بأن يريد إيجاد كل ما يقدر  
 عليه دون صاحبه . أو بأن تدعوه لدواعي إلى إيجاد أفعال تزيد في الكثرة على  
 ما يريد صاحبه . وكل ذلك لا يصح في القادريين لأنفسها .

١٧١ : فإن قلتم بأنه يصير مانعا له لكونه أقدر فقط لم يصح ذلك ١٧٢ : لأن المنع إنما  
 يقع بالفعل غنى من حقه أن يتلقى ما صار من ماله . وليس لكونه أقدر تأثير  
 في المنع من الفعل . وإن قلتم بأنه يصير مانعا لصاحبه لذاته ، فذلك أبعد من جميع  
 ما تقدم دلالة ليس لذاته تأثير في هذا الباب . لأن المنع من صفات الفعل وإن  
 كان صحت ترجع إلى صفات الذات . فإذا لم ينتج لكم وجه تبيين به صحة كونه  
 مانعا لصاحبه . ظل ما اعتدتم عليه من دليل القناع .

١٧٢ : من منع أحد القادريين الآخر لا يصح لكونه أقدر منه ، ولا لكونه  
 مساويا له في القدرة . لأن الأقدر لا يمنع أن يضل في بد الضعيف بعض مقدوره  
 من الحركة . فلا يكون مانعا له بذلك من فكون يده ، ولو ضل فيها أكثر من  
 مقدوره من الحركات لثمة بذلك من التمكن . يعلم أن المنع يمنع الفعل دور  
 كونه / قادرا على كونه أقدر في الحالين ، وإن حصل في أحدهما مانعا دون / ١٧٢-١٧٣ :  
 الآخر ، ومتى كان ما يمنع أكثر وجب كونه مانعا لا محالة . يبين ذلك أن المنع  
 من الفعل لا بد من أن يكون به وجه تناف . وإلا لم يكن من ماله صحة  
 اجتماعهما جميعا . وقد علمنا أن كون الأقدر أقدر لا يتلقى وقوع الفعل من الضعيف .  
 فكيف يقال بأنه يمنع لكونه أقدر ١٧٣ .

١٧٣ : يوضح ذلك أن المنع يجب أن يختص بعمل الفعل . وليس لكونه أقدر  
 اختصاصا بالحل . ولذلك لو ضل في عمل لم يمنع الضعيف من الفعل في محل آخر .

١٧٠ له ١٧١ ب / الاعتماد في الوجه الأول : لأنه لا يمكن أن يقال إن المعلوم يمنع المعلوم .  
 وفي هذا الوجه أحد الصيغ بوجود كوجود الاعتماد والمنوع منه يتأق به دون  
 الاعتماد ، فهو بأن يكون معاً من الحق من الاعتماد . ولا يمكن إثبات التناقض  
 بينهما بفعل يشار إليه إلا على هذا الوجه ، لأن التناقض يشار إلى الفعل إنما يقع بتق  
 يرجع إليه دون كونه مولداً للغير ، ثم يختلف الفعل فيه ، فنه ما يمنع من غيره  
 لحدوثه ، ومن حقه أن يكون ما عدا من هذه إذا جمع شرطين : أحدهما أن يكون  
 أكثر عدداً ، فاقدر عليه المنوع ، والثاني أن يكون حادثاً ولا يكون باقياً ،  
 وبغضه كعدمه ، هذا إذا كان أحدهما مانعاً من الآخر ، فأما إذا تساوى مقدوراهما ،  
 فالتناقض بينهما على هذا الوجه لا يصح ، لأنه يقتضي عيباً . إجماع الضدين على  
 طريق الابتداء في محل واحد ، وإنما يصح ذلك فيمن أحدهما دون الآخر إذا  
 كانا قادرين على نفسه ، ومنه ما يمنع من غيره لوقوعه على وجه لا حدوثه ، وذلك  
 كالتأليف الذي يمنع لكونه التزاماً ، ويتساوى حاله في المنع باقياً كل أو حادثاً ،  
 وقد بينا القول في ذلك مشروحاً في كتاب ( المنية والثمانية ) وما أوردناه الآن  
 كاف في هذا الباب .

### دليل آخر

١٧١ له ١٧٢ ب / وما يدل على في ثلث قدر نفسه مع أنه أن كل قول يؤدي إلى أن يقتدر  
 الفعل على القادر من غير منع أو وجه مقبول ، يجب أن يكون حاداً ،  
 والقول بإثبات أن مع الله يؤدي إلى ذلك ، فيجب إبطاله .  
 ويان ذلك أن أحدهما أو أراد إيجاد سواد في محل ، ورأى الآخر إيجاد  
 البياض فيه ، فالعلوم من حالها . إذا كانا قادرين لأنفسهما ، أنه لا يصح وجود  
 مقدورهما ، لأنه لا يمكن أن يقال إن مقدور أحدهما بوجود أولى من مقدور

الآخر ، لأنه لا وجه يوجب ذلك في أحدهما إلا وهو قائم في الآخر ، ولا يصح  
 أن يقال إن أحدهما يمنع الآخر مع كونه قادر على مالا نهاية له ، لأن منع من  
 هذه حاله من الفعل يستحيل . وإنما يصح أن يمنع القادر من الفعل إيجاد أكثر  
 مقدوره ، ومالا يتناهى لا يصح كونه أكثر منه ، ولا يصح أن يمنع كل  
 واحد منهما صاحبه كالتجاذبين ، لأن ذلك إنما يصح في المتساوي المقدور .  
 فاما من لا تتدعى مقدوراته فذلك يستحيل فيه ، ولا يصح أن يقال إن كون  
 كل واحد منهما قادراً على مالا نهاية له يمنع الآخر من الفعل إلا إذا قد بينا من  
 قبل أن كون القادر قادراً لا يصح كونه مانعاً ، ودلنا على ذلك بوجوده ، فلم يبق  
 إلا أن وجود مقدور كل واحد منهما يقتضي ويستحيل لا مانع ولا وجه مقبول  
 ، يوجب تنفذه ، وذلك يقتضي كونهما قادرين الآن من حق القادر أن يصح  
 الفعل مع إذا ارتفع المنع ، ثم ما يوجب تصرف الفعل ، فما انتهى نعتي الفعل  
 عليه من غير وجه يوجب ذلك يقتضي منجاة كونه قادراً ، فيجب إبطال القول  
 بأن مع أنه تعالى ثانياً قديماً لكونه مؤدياً إلى ما ذكرناه من الفساد

١٧٢-١٧٣

١٧٢ له ١٧٣ ب / ليس القادرون من إذا تساوى مقدورهما يقتضي على كل واحد  
 منهما إيجاد مقدوره لكون الآخر مساوياً له في كونه قادراً ، وجعل ذلك وجهاً  
 مقولاً له بتصرف الفعل وينتج ، يجوزوا مثله في القادرين لأنفسهما ، قيل له : إن  
 القادرين من لا يصح أن يمنع كل واحد منهما صاحبه إلا بأن يقتل من الاعتماد  
 مثل ما فعله صاحبه ، ولا يقتل من على أكثر منه ، فيكون كل واحد مانعاً  
 لصاحبه إذا وجد مثل ما أوجده من الفعل ، وقد عفا أن ذلك يستحيل في  
 القادرين لأنفسهما على - أثبتنا القول به .  
 من قبل : فليروا لو قد القادران من على ابتداء الفعل في غير محل فليترهما

أراد أحدهما تحريك جسم بأن من . وأراد الآخر فسكته . ومندورهما متساو .  
 ليس يجب أن لا يوجد مرادها جيبا ، ولا يوجب ذلك نفس كونها قادرين .  
 فلا قلتم بثله في القادرين لأنفسهما ، قيل له : إن ما سألت منه يستحيل في  
 القادرين بقدره لأن من حق القدرة أن لا يصح أن يتبدأ بها الفعل إلا في علما .  
 فلا يصح منهما جيبا ابتداء الفعل في محل واحد . ويمرر ذلك بحري قلب جنس  
 القدرة ، وإذا استحال ذلك في القادرين مناسط ما سألت منه

فإن قال : إنما سألت عن ذلك مع على باستحالته على سبيل التقدير .  
 ١٧٢٣هـ / ١٧٢٣م / ولا يمتنع عندكم تقدير الأمور / المستحيلة ، فلو صح كونها قادرين على ذلك .  
 ليس كان يجب فيها ما ذكرناه ، فلا قلتم بثله في القادرين لأنفسهما ، قيل له :  
 لا يمتنع أن يقال في القادرين بقدره ، لو صح فيها ما ذكرته . مثل ما ذكرناه  
 في القادرين لأنفسهما من أن القول بذلك فيها ، إذا أدى إلى نفس كونها  
 قادرين ، وجب إبطال القول بكونها كذلك . ومنى كان جوابنا فيها كجوابنا  
 فيما قدمناه ، فلا مفترض به على كلامنا على أن يجوز ذلك في التقدير بمرى بمرى  
 قلب جنسه . وإذا أوجب ذلك سررت كأنك قلت : لو قدر القادران بقدرته  
 على وجه كيت وكيت ، وأخرجتهما بما قدرته من كونهما قادرين بقدر إلى أنهما  
 قادران النفس ، وهذا محال .

وبعد : فإن القادرين بقدره ، إذا كان مقدورهما متساويا ، فإذا صح فيها  
 ما ذكرته ، كان لا يمتنع أن يقال إن الذي لأجله تفعل كل واحد منهما الفعل كون  
 مقدوره مساويا لمقدور صاحبه ، لأنه كان يجب وجود مقدوره لولا مساواة مقدور  
 صاحبه لمقدوره . ولصح خروج مقدور كل واحد منهما إلى الوجود ، وليس  
 أحدهما بأن يوجد بأولى من الآخر . فصار ذلك في حكم المنع من حيث علم من

حال مقدور كل واحد أنه لما كان يصح وجوده لولا مساواة مقدور الآخر  
 لمقدوره ، وذلك يستحيل من القادرين لأنفسهما ، لأن ما يقدر عليه كل واحد  
 منهما لا يصح خروجه إلى الوجود ، فلا يمكن أن يقال إنه امتنع وجوده لأمر يرجع  
 إلى / صاحبه ، ولم يبق إلا القول بأنه لا يوجد مقدور أحدهما من غير مانع ، / ١٧٢٣هـ - ١٧٢٣م  
 أو وجه يوجب تقديره . وفي ذلك إبطال كونه قادرا على ما قدمناه .

وبن قيل : فلا قلتم إن مساواة أحد القادرين لأنفسهما لصاحبه في أن  
 مقدورهما لا يخفى بمنزلة مساواة القادرين بقدره فيما ذكرناه ، لأن ذلك و  
 أنه يرجع تفعل الفعل على كل واحد بمنزلة تساوي مقدور القادرين بقدره ، قيل  
 له : إن كونهما قادرين على ما لا نهاية له لا يجوز أن يجعل موجبا لعدم الفعل ،  
 لأن ما ذكرناه من قبل أن ذلك لا يكون مانعا ، ولا يصح أن يقال إن ذلك يصح  
 خروجه إلى الوجود ، فيكون من هذا الوجه ، إنما من حيث لا يكون الوجود  
 أولى من مقدور صاحبه ، لأن ذلك إنما يصح في الفعل الذي يصح وجوده من  
 التقدير بأنه لو كان لأحد ابتداء فعله ، فإذا بطل ذلك ، لم يبق إلا ما قلناه  
 من تفعل الفعل على كل واحد منهما من غير وجه يوجب ذلك فيه ، وذلك  
 يخرج من كونه قادرا

وبن قيل : إن مساواة أحدهما للآخر في كل أمر يتعلق بالفعل والمقدور ،  
 وما يصح وجوده منه ، وما يصح أن يريداه به وما لا يصح ، أكد في تقدير  
 تفعل من كل واحد منهما لأجله ، مما ذكرناه في القادرين ما إذا تساوى  
 مقدورهما ، فإذا قسم قيسهما يتبادر كونهما ، فتولوا بثله في القادرين لأنفسهما .  
 قيل : إن الذي يراعى في هذا الباب إثبات ماله مدخل في المنع / وله حظ في / ١٧٢٣هـ - ١٧٢٣م  
 تفعل الفعل لأجله ، فلا تأثير له في هذا الباب لا يعتقد به . وقد قلنا أن كون  
 ٣٠٤ - ثنى

القادر قدراً ولا يفتقر إلى أحد. الفعل على غير . . . لا . . . يريد أن  
 "يريد غير . . . ولا كفراً بقدر . . . إذا كان يمكن الحال يقتضي تعذر الفعل من  
 حيث لا يكون مقدر. أعني: بوجود أولى من بعده. فلهذا على ما ذكرناه  
 في القادرين بقدر . . . ولا يصح أن يتعذر على كل . . . من أن يريد  
 قدراً من المقدور لأن ذلك لا يقع من أن يصح أن يكون أكثر من ذلك . . .  
 ولا يصح أن يريد أن يصح من غير أن يكون ذلك . . . من وجود  
 ما لا نهاية له من الإرادات . . . ولا يصح أن يصح أن يكون مقدوراً غير متناهية  
 بوجوب تعدد الفعل لأن ذلك ينافي ما يستحيل وجوده . . . ولا يصح معاً  
 حاله كونه متناهياً أو كونه مقدوراً عليه مطلقاً . . . ذلك لأن ذلك لا ينافي  
 من أن القول بآياته يؤدي إلى تعدد الفعل عليها من غير وجه . . . وجب تقوله . . .  
 وفي ذلك إبطال كونها قادرين

فإن قيل : فلا يجوز إثبات قاعدتين لأنفسهما . و قد دللنا على ذلك إلى نفي  
الفعل عليهما من غير وجه مقبول . و لا بد من العلم بأن ذلك إلى استعانة  
إثبات قاعدتين لأنفسهما بأدلة من جوار إثباتهما . و قد أدى إلى نفي الفعل  
١٧٤ / لا لوجه مقبول . قيل له : إن الدلالة / قد دللت على أن من حق القادر على  
الشيء أن يصح منه إيجادها إلا لمنع أو ما يجرى مجراه من الأمور التي تحيل وجود  
الفعل . فإثبات قادر ليس هذه حاله يستحيل . كما أن إثبات قدرة لا يصح بها  
الفعل على كل وجه يستحيل . فإذا أدى إثبات القاعدتين لأنفسهما إلى ذلك .  
فبسبب فساد القول به . و إثبات القديم واحدا . ولم يثبت لك - الدليل أنه مع الله  
قديما ثانيا . فيجوز نفي الفعل لا لوجه مقبول . ويسند في تجويز ذلك إلى ذلك  
الدليل فنفارق حالنا في ذلك حالاً

من قبل . ثم تجتوز التقديم على قادراً لنفسه فيما يرى . وإن  
 استحال أن يوجد الفعل فيما لم يزل . وفي الوقت الذي لو وجد فيه لم يكن فيه  
 وليس بتقديم . لو كان ذلك لكان لا نهاية لها . وليس هناك وجه  
 معقول يوجب تعذر ذلك . فلو كان ذلك لكانت قادرين لأنفسهم وإن أدى إلى  
 ما ذكره من قبل . في العمل إذا استحال وجوده استحال كون القادر موجوداً  
 له . لأن صحته يحتاجه مع صحته وجوده في نفسه . وقد علمنا استحالة وجود الفعل  
 فيما لم يزل . لأن ذلك يوجب قلب حقه . وكذلك يستحيل وجوده في الوقت  
 الذي ينادى إلى أن لا يتقدم نفسه إلا بأوقات متعاقبة . لأن ذلك يوجب  
 إخراج التقديم من كونه قديماً إلى كونه عروياً . فذلك إثباتاً قادراً لنفسه .  
 وأما ما ذكره للمعل على هذا الوجهين . فلهذه الأمور مقولة . وليس كذلك  
 ما ذكرناه في القادرين لأفعالهم . لأن إثباتها يؤدي إلى تعذر الفعل عليهما  
 من غير وجه يوجب ذلك . فوجب النفي عن ذلك .

قال علي بن ابي طالب عليه السلام : ما تقول يا ثبات القادرين لانفسهما . وتبطل اليه يتعدو القتل  
على كل واحد منهما . واطال ما قدتموه . استحالة وجود مقدورها . لانه  
يؤدي وجوده الى ابراجها من كونها قادرين لانفسهما كما ذكرتموه في القادر  
لغيره . قيل له : انما صرح لنا ما ذكرناه . لما ثبت بالدليل إثبات قدس واحد .  
قلنا فيه . لا يؤدي الى قدس . وما ثبت لك ان منه قادرا لنفسه . فلا يصح  
لك ان تبطل ما يؤدي الى القدس فيه . بل ما ذكرناه من الاعتبار يقتضي نفيه .  
لان في إثباته تنقض حقيقة القادر على ما ذكرناه . فوجب القضاء ضد إثبات  
قادرين لانفسهما لكونه مؤديا الى ما ذكرناه من الفساد .

فإن قيل : إذا صح تضر وجود الفعل في بعض الأحوال من غير وجه مقول يحيل وجوده . فبلا حرج تضر إيجاداً على القادر من غير وجه مقول يوجب ذلك . ولا ينقض ذلك حقيقة كونه قادراً .

قيل له : إنا قد بينا أن ما يستحيل وجوده من الأفعال إنما يستحيل ١٧٥-١٧٥ب/ لأمر مقول . وهو لأنه يؤدي إلى قلب جهته . أو إخراج / غيره من صفة النية وعلى هذا نفي استعانة وجود الأفعال . لأن وجود الشيء مع ضده إنما يستحيل مثل هذا الوجه . فإن صح ذلك . فيجب أن يذل في القادر بمثله . ومتى لم يصح أن يقال فيما يتضر عليه من الفعل أن يتضر لوجه مقول . فيجب إبطال كونه قادراً . وقد بينا أن إثبات القادرين لأنفسهما يؤدي إلى ذلك . فيجب فساد القول به .

وبعد : فلو ثبت أن الفعل يستحيل وجوده من غير وجه مقول . لموجب كون القادر مغارقاً له في ذلك . لأنما بين الفصل بين ما يصح وجوده من الأصل وما لا يصح بتضر أحدهما على القادر . وتأتي الأسر منه . فلا يؤدي ذلك إلى التباس ما يصح وجوده بما يتضر . وليس كذلك حال القادر لو صح تضر الفعل عليه من غير وجه يوجب ذلك . لأن ذلك يؤدي إلى التباس حال القادر بمن يستحيل الفعل منه . وفي ذلك نقض كونه قادراً .

فإن قيل : أليس قد قال شيوخكم رحمهم الله إن القانع يجب أن يصح بين كل قادرين . فكيف يصح لكم ما ذكرتموه الآن من أن إثبات أن قادر نفسه يحيل القانع ؟ قيل له : إنا نهم الله قصدوا بكلاماً إلى أنه لا بد من الأقسام التي ذكروها . وهو القول بوجود مراديهما . وأن لا يوجد . أو يوجد أحدهما دون الآخر . ذلك مما لا بد من القول به . وما ذكرناه الآن

لا يتنافى ذلك . لأننا قد قلنا إن القول بذلك يؤدي إلى أن لا يوجد مراديهما / ١٧٥ب-١٧٦ . جميعاً من غير منع ومن غير وجه يوجب تضره . فقد دخل ذلك في أحد الأقسام . ومن رتبته على خلاف المذكور في الكتب ولا يصح إبطال الدلالة بدول الشرح عن ذكره . بل يجب الاستبعاد له إذا لم يكن عليه مطن .

فإن قيل : فلا يجوزتم إثبات قدرين لأنفسهما . وأسلم القول بأنهما ١٧٦-١٧٦ب/ واما الفصل كيف كان يكون حالهما . كقولكم في التقديم جل وعز إنه قادر على حكم . وتخير القول بأنه لو فعله كان يذل على جهله . أو حاجته . أو لا يذل على ذلك . قيل له : قد بينا من قبل أن المنع من الموجب مع الإقرار بالموجب لا يصح فإذا ثبت ذلك . وكان صدر الفعل على القادر من غير وجه يوجب تضره يمنع ما يوجب كونه قادراً . فيجب أن يكون من هذه حالة قادراً . وليس كذلك الحال في كونه عاجلاً محتاجاً مع صحة وقوع الظلم منه . لأن ذلك ليس يوجب عنه . وقد بينا من قبل أن ذلك مع في كونه قادراً على الظلم لما ثبت بالدليل ما أوجب أن يذل فيه ذلك لكي لا تتناقض الأدلة . ولم يثبت بالدليل إثبات قادرين لأنفسهما حتى يحال ما يؤدي إلى قصه . والاعتبار الذي قدمناه يؤدي إلى إبطال قادرين لأنفسهما . فوجب التضاء محضه .

فإن قيل : أليس يتضر على القادر منا إيجاد الفعل من غير وجه مقول يمكن يانه . نحو تضر مندوره في الوقت المباشر عليه في الوقت الثاني . ولم ينقض ذلك كونه قادراً . فلا يجوزتم منه في القادرين / لأنفسهما . قيل له : هذا مما / ١٧٦-١٧٦ب/ ملف الجواب عنه . لأننا قد بينا أن الفعل إذا استحال وجوده في وقت استحال من القدرة إيجاداً فيه . لأن صحة وجوده في الحال من غير وجه يوجب تضره من مانع أو غيره . وذلك ينقض حقيقة كونهما قادرين . ثبت بهذه الجملة صحة الدلالة .

وقد اعتد من تقدم في أن القديم حل وعز واحد ، على أدلة : وقد  
اعترض شيوخنا كثيرا منها ، ونحن نورد الأقوى من ذلك ، ونبين القول فيه  
دليل آخر :

وأحد ما استدلل به على أن الله سبحانه واحد أن القول بإثبات ثان منه  
يؤدي إلى أن يستحيل أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر ، من حيث  
وجوب كون كل واحد منهما مريدا لإرادة صاحبه ، وكراهة بكرهه ، من  
حيث وجب كون إرادته وكراهيته لا في محل ، ومن حق كل قادرين أن يصح  
أن يريد أحدهما ما يكرهه صاحبه ، كما أن من حقا أن يقدر أحدهما على صد  
ما يقدر عليه صاحبه ، فكأن إثبات قادرين ليس هذه حالها يستحيل ، فيجب  
استعانة إثباتهما مع استعانة كون أحدهما مريدا لما يكرهه الآخر .

فإن قيل : ما أنكرتم أن إثباته قادرين لأنفسهما يصح وإن أدى إلى  
ما ذكرتموه ، لأن العلة التي لها وجب في القادرين منا أن يصح أن يريد أحدهما  
ما يكرهه الآخر ، هي لأن ما به يريد أحدهما لا يريد به الآخر ، بل يخص  
دون صاحبه ، وما به يكره أحدهما من الكراهة لميل ، فلا يختص كل واحد  
منهما بالإرادة والكراهة صح فيهما ذلك ، وليس كذلك حال القادرين  
١٧٦-١٧٧ / لأنفسهما ، لأن ما به / يريدان ويكرهان واحد لا يتمتع بإثباتهما قادرين لأنفسهما  
وإن استحال عليهما ما ذكرتموه . قيل له : إن الذي ذكرناه من صحة كون أحد  
القادرين مريدا لما يكرهه الآخر ، في وجوب صحته في كل قادرين ، كصحة كون  
أحدهما عالما بالشئ ، مع كون الآخر جاهلا به ، والوجه في ذلك ظاهر : لأن كل  
موصوف صح أن يستحق صفة من الصفات لم يتحقق استحقاقه لما يوصف آخر ،  
فيجب أن لا يصح إثبات قادرين فلا وهذه حالها ، ولم يحمل الثابت على الشاهد  
في ذلك حتى يحمل ما ذكرته في سؤالك فرقا بين الأمرين .

من قبل : هذا لا يتعلق صحة الصفة لأحد الموصوفين بالآخر إذا ما يكن ما  
وجوب الصفة لأحدهما يوجبها للآخر . فأنما إذا كان الموجب لما فيهما معنى واحد .  
د : كقولهم لا يصح ، كما أن حلول المعنى في أحد المعنيين لا يخلق بحلولة في المحل  
لاخر . فلم يتصور ذلك من إثبات التأليف مقترن في حلولة في أحدهما إلى حلولة  
في الآخر ، ويضارق سائر الأعراف ، يجوزوا في القادرين في الثابت ما ذكرناه .  
د : فوفق حالما حال القادرين في الشاهد . قيل له : إن ما ذكرناه من أن من حق كل  
قادرين أن يصح من أحدهما أن يريد ما يكرهه الآخر ، واجب في نفس العقل  
في كل قادرين من غير تخصيص ، وكما يجب كون الموصوف قديما أو محدثا  
من غير تخصيص ، وما هذه حاله لا يصح أن / يتعرض عليه بمقابلة ، / ١٧٧-١٧٨  
وإنما صح أن يثبت التأليف حالا في محلين ، لأن ما يحمل في المحل الواحد ،  
وبالا يحمل ، وكيفية ذلك ، طريقه الاستدلال . فيجب أن ثبت كلا منه بحسب  
قوله ، لدلالة عليه ، وليس له أصل في القول بحمل غيره فيه نحو ما ذكرناه في  
صحة كون أحد القادرين مريدا لما يكرهه الآخر .

واعلم أن الطريق في أن أحد القادرين منا يصح أن يريد ما يكرهه الآخر ،  
هو الاستدلال به . علم من أن أحدهما / يد بإرادة تختصه فصح أن يريد  
ما يكرهه الآخر ، لأن كراهة الآخر تختصه . فلذلك يجوزنا كون كل واحد  
منهما مريدا لما يكرهه الآخر ، كما يجوزنا كونه عالما بما يجيله الآخر . وربما نعلم  
كون غيرنا مريدا لما نعلم من أنفسنا أننا نكرهه ، لكن ذلك لا يصح إلا في  
الشاهد ، فلا يتم أن يقال إن القادرين لأنفسهما لا يصح هذا الوجه فيهما .

(١) من قوله : هو الاستدلال بما عظام . لأن قوله : ما يكرهه الآخر ، به العلم  
من صحة الكسبة لثبوتها بحقيقة ، وثبت في نسخة دلو الكتب المصرية .

لأن ما به يريدان أو يكرهان واحد ، فلا يصح أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر هذه العلة ، لا يستحيل أن يري أحدهما ويجعل الآخر من حيث كان ، فحينئذ لا يصح ، وأن يوجد أحدهما ويعدم الآخر من حيث كانا موجودين لأحدهما . دليل آخر :

وأحد ما استدلل به على نفي الثاني أن القول بثنائه يؤدي إلى كون العلة لوأحدة موجهة للصفة لذاتين بأن توجد لإرادة لا في محل . فتوجب كونها مریدين بها وقد علمنا استحالة ذلك في الشاهد وصحات الحل ومقتات الحل ، وإذا صح ذلك وجب إطلاق الثاني ، بقوى ذلك أن العلة لو صيغ أن تسمى لوأحدة أيضا توجب له من الصفة ، لم يقف في الإيجاب على حد مخصوص ، كما قوله في تمام القدرة بتعددورها ، فيجب استحالة تعلق العلة الواحدة بأكثر من معلول واحد ، ويجب انتفاء فساد ما أدى إلى خلافه .

فإن قيل : ليس من قواكم إن البياض الواحد ينفي الأجزاء الكاذبة من السواد ، وانتفاء ينفي الجواهر كلها ، ولم يوجب ذلك فساد ، فجوزوا كون القديمين مریدين لإرادة واحدة ، ولا يؤدي ذلك إلى فساد ؟ قيل له : إن انتفاء الشيء بغيره لا يجري مجرى معلول الدليل ، لأن الضد عند وجوده يجب أن ينفي ما يضافه لاستحالة وجودهما ، لأن التزجراد يوجب للمدوم شيئا حالا ، ويد صح ذلك ، لما يكن الضد الموجود بأن يوجب انتفاء بعضه بأولى من بعض ، وليس كذلك مدلول العلة ، لأن العلة توجب حالا بغيره ، فلا يصح أن يوجب ذلك إلا لذات واحدة ، أو لجهة هي في الحكم كالتدات لوأحدة ، وما أدى إلى خلاف ذلك وجب فساد ، وحل محل حدوث الحدث من جهة الفاعل ، لأن تفاعل ، لما انتفى لكونه قادرا حدوثه ، لم يصح تعلق حدوثه بأكثر من واحد .

كذلك لا يصح تعلق الإرادة بأكثر من واحد .

وإن قيل : ليس السبب يتعلق بمسببات كثيرة ، حتى لو عاين وجود لاعتقاد عامة محله محل متغيرة . أوجب في كل واحد منها غير ما يوجبه في الآخر ، لأن ما محل أحد المحلين لا يصح حمله في الآخر ، فجوزوا مثله في إيجاب العلة لما توجبه : قيل له : إن السبب لا يوجب المسبب إيجاب العلة للمعلول ، وإنما يوجد به من جهة التقدير ، لأنه الموجد للسبب لإيجاد السبب . فذلك صح أن يولد أفعالا في حال على البذل وعلى الجمع . وليس كذلك حال الملل لأنها مرجية . فلا يصح أن توجب الصفة لا لموصوف واحد .

وإن قيل : إذا صح فيما يتعلق بغيره أن يختلف الملل فيه ، ففيه ما يتعلق بمهمة من الأشياء ، ومن آحادها ، كالم يتعلق بالأشياء على طريق الجملة ، ومنه ما يتعلق بشئ واحد مفصلا كالإرادة والعلم ، ومنه ما يتعلق بما لا يتألف كالتدرة والشهوة ، فجوزوا أن يختلف حال الملل فيما توجبه ، فتوجب مرة الملل لموصوف واحد ، وتوجب مرة أخرى لموصوفين . قيل له : إن الشيء إذا تعلق بغيره ، فإنما يتعلق به ما هو عليه في ذاته ، لا أنه علة في التعلق ، فذلك صح أن يختلف أحواله في التعلق بحسب ما ينتص به فساد ، وليس كذلك حال العلة لأنها ترجية ، فلا يصح أن توجب لا معلولا واحد .

واعلم أن الكلام في أن العلة لا يصح أن توجب الصفة لذاتين طريقه الاستدلال ، وإنما علمنا أن ذلك لا يصح في الشاهد ، لأن من حق العلة أن لا توجب الحكم لما توجبه إلا بعد أن تعلق به ضربا من التعلق مخصوصا ، وقد ثبت أن كل علة تختص المحل أو الجملة ، فلا بد من أن تكون شاملة بأحدهما دون الآخر

والقائل أن يكون في القدرين من زيادة أحدهما يجب أن تكون زيادة الآخر لأنه ليس لها من الاختصاص بأحدهما إلا ما لها من الاختصاص بالآخر ، فلو وجب كون أحدهما مريدا بها بوجوب كون الآخر مريدا بها أيضا ، ولو صح تعلق القوة الواحدة في الذات بمثلات يصح كونها علة لكل ، وهذا محال في القدرين .

١٧٠-١٧٩ / شاكها مما يتعلق بغيره ، أن تعلقه إذا تجاوز الواحد ، لا يحصر ، والتمثيل مع غيره له في ذلك ، ولا يجب حملها عليه .

على أن الشيء في نفسه بغيره ، إذا تجاوز الواحد ، إنما لا ينحصر ، لأنه ليس هناك ما يوجب اختصاصه بقدر دون قدر ، ولو حصل ، بوجوب ذلك فيه ، فربما تعلقه بالمتأخر عن ما قبله في تعلق العلم على طريق الجملة ، يتعلق به ، ولذلك سمى أن تعلق القدرة بأجزاء كثيرة من التأليف نفس بها في محقق واحد ، إذا جاز ، والقادر أجزاء كثيرة ، لأن هناك قدرا محصورا تكون القدرة على شئ في كون من غيره ، فكذلك محال في التعلق ، وهذه جملة كاديه

دليل آخر .

وقد استدل على أنه لا ثاني مع الله بأن من حق كل قادرين أن يصح خلاف دواعيها ، أعني أنها ، وإلا التباس حالها بحال قادر ، هذا ، ولو كان مع الثاني ، لآدى إلى ما ذهبنا إليه ، لأنه كان يجب كونه على نفسه ، واستعير عليها الفظون ، فلا يصح على هذا الحد أن يختلف دواعيها ، لأن ما يعمه أحدهما صلاحا بطله الآخر كذلك ، وما أدى إلى ذلك وجوب فساد ما فيه من التباس حال القادرين بحال واحد .

فإن قيل : ليس قد يصح الفعل من القادر ، وإن لم يكن فيه داع ، وكيف يقال إن دواعيها ، هذا ، التباس بحال القادر الواحد ، مع تجويز ما فيها

وإن هذه أقيل له ، فإن الفعل ، وإن صح من القادر في الحقيقة ، فإن حق حاله ، بوجوب فعله أن لا يفعل إلا عرض ، فإذا وجب ذلك فيه ، ولو كان معه ، على أن ، لآدى إلى ما قلناه ، لأنه لا يصح أن يفعل أحدهما الشيء ، إلا بغيره ، أنه على صفة تقتضي إيجاده ، ومن وجب ذلك لم يصح من الآخر أن يكون عرته خلاف ذلك ، وإن هذا إيجاب ما قلناه من التباس حال القادرين بحال قادر واحد .

من قبل : إنما يجب في القادرين أن يختلف دواعيها إذا تباين مقدرهم ، ويجب لو كان مع تعالى أن أن يكون مقدرهما واحدا ، فلا يجب ذلك فيها ، قيل له : هذا يؤكد الدلالة ، لأنه يوجب أن لا يتباين فعلها ولا يختلف دواعيها ، وهذا في أنه يوجب التباس حالها بحال قادر واحد آكد .

واعلم أنه لا يمتنع تساوي الفيلسوفين في الصلاح ، وإذا لم يمتنع ذلك ، ولو كان مع ثمان ، كل لا يمتنع أن يحاول أحدهما إيجاده فعل ، ويحاول الآخر إيجاده ضده ، لعلها يتساووهما في الصلاح والحسن ، وهذا يوجب انفصال حالهما من حال قادر واحد ، لأنه قد اختلف غرضهما في الفعل كما ترى ، على أن الفعل الحسن ، إذا لم يحصل له صفة رائدة على حسنه ، أو على كونه إحسانا ، فلغاظه أن يفعله ، وله أن لا يفعله ، فإذا أصبح ذلك ، لم يمتنع من أحدهما أن يريد إيجاده فعل حسن ، ومع علم الآخر بحسنه لا يريد فعله ويريد فعل ضده إذا كان يمتاز

على أن القدرة لا يمتنع أن يفعل الصلاح وغيره ، والحسن والقبح ، ويصح ذلك منه وإن كان لا يختاره ، ولو كان مع ثمان ، فكان لا يمتنع أن يحاول أحدهما إيجاد الشيء ، ويحاول الآخر ضده ، وإن ختم في الحسن والقبح ، وأنهما لا يختار ، لا يخرجها من صفة ذلك فيها ، ومن صح ذلك فيها ،

١٧٩-١٨٠ /



فقد انفصل حالهما من حال قادر واحد

على أن هذا استدلال ، إن قصد به هذا الدليل أنه متى لم يختلف دواعيهما ، لم يكن لنا طريق إلى إثباتهما ، فلا وجه للتعلق به ، لأن لقائل أن يقول : حور ذلك ، وشك فيه ، وإن لم يكن لك إلى إثباته طريق ، وله أن يقول : إن اعتمادك على أن لا دليل عليه يصح بافتراده ، وإن لم يفد هذه المقدمة ، ولا وجه لمذكرها ، وإن أراد أن حالهما يكتسب بحال قادر واحد ، فقد يناقض ذلك .  
فإن قل : أريد بذلك أن إثبات قدرين متقن دواعيهما لا يصح . كما لا يصح مثله في الشاهد . وهذا بعيد ، لأن ماله لم يصح ذلك في الشاهد اختصاص كل واحد من القادرين بصروب من الدواعي دون صاحبه من من وخلق وغيره ، وذلك لا يتأتى في القادرين لأعضيهما ، فلتحق بهذه المقدمة بعد من هذا الوجه .  
دليل آخر .

وقد استدلل على ذلك بأن يقال : إن في إثبات كل واحد من قدرين لا يتفصل حالهما من حال واحد ، وما أدى إلى ذلك وجب فساد . لأن مندورهما يجب كونه واحدا ، وكذلك لإرادتهما وكراهيتهما ودواعيهما ، ولا يجوز أن يحتاج أحدهما إلى ما يستغنى عنه الآخر ، أو يستغنى عما يحتاج إليه .  
١٨ - ١٨٠ ب / أو يختص بحال يستعيل على صاحبه ، وهذا بوجوب ما قلناه من التمسك بحال الاثنين بحال الواحد ، وبذلك سوجب القطع على الواحد ، وعلى نقي الاثنين .  
فإن قيل : إن أحدهما يتفصل من الآخر في نفسه وفاته ، وإن كانت أوصافهما وأفعالهما متساوية ، فلا يوجب ذلك إبطال كونهما اثنين . قيل له :  
٢٠ لأنه لا سبيل إلى إثباتهما اثنين في ذاتهما مع القول بما ذكرناه من أنها لا يصح

أن يختلفا في صفاتها وأفعالها ، كما لا يصح إثبات الواحد واحد مع القول بأنه يتمايز في صفة . أو يختلف . ولا فرق بين إثبات اثنين بصفة الواحد وبين إثبات الواحد بصفة اثنين .

فإن قيل : إن حالهما يتفصل من حال الواحد بأن يعلم باضطراب تقايرهما . وإن استويا في الفعل والصفات . قيل له : إن طريق إثباتهما ، إذا كان هو الدليل ، يجب أن يكون في الأدلة ما يقتضي انفصال حالهما من حال الواحد . ويجب أن يكونا في أنفسهما على صفة يمكن العلم بكونهما اثنين ، لأن من حق العلم أن يمتنع بالشئ على ما هو به . والمتعلق لا يتقلب بمتعلق العلم بها ، فيجب إثباتهما اثنين على الحقيقة . وانفصال حالهما من حال الواحد . ثم يحكم بصحة العلم بهما .  
ومن قيل : إن أحدهما يصح أن يفصل ضد ما يفصله الآخر ، ونصح مخالفة دواعيه لدواعي الآخر ، فذلك انفصال حالهما من حال الواحد . قيل له : إن مندورهما يجب كونه واحدا ، فلا يصح ما ذكرناه أولا . ودواعيهما يجب أن لا تختلف مع كونهما قادرين لنفس ، وإنما نلح صحة اختلافهما في الدواعي / ١٨٠ - ١٨١ ب  
من علم كونهما اثنين ، فلا يصح الاعتراض على الطريق الذي به يتوصل إلى نقي كونهما اثنين .

واعلم أن اختصاص أحد الاثنين بصفة ليست هي صفة الآخر بوجوب انفصالهما من الواحد ، لأنه لا يصح أن يستحق الصفة ولا يستحقها ، ويصح أن يعلم من جهة الاضطراب فتايرهما وانفصال حالهما من حال الواحد . وإن كان من جهة الاستدلال لا يصح ، ومن صح طريق من الطرق معرفة تقايرهما ، وانفصال حالهما من حال الواحد . فقد علم القدر في الدليل .  
وبعد : فإن المعلوم من حال الاثنين أن أحدهما يصح أن يقتضى علمه بحسن

الثاني: إجماده . ولا يفتنى ذلك في الآخر ، وذلك يوجب انفصال حاله من حال الواحد . على أن أحده لو تورع حروجه من كونه قادراً ، صح من الآخر انفصال ذلك لا يتأتى في الواحد ، فجمع ما ذكرناه يوجب هذا الدال .

ولیا آخر

و قد استدل أبو القاسم البلخي رحمه الله بقرينة مما ذكرناه . لأنه قد ثبت أن حقيقة الغير أن يوجد في مكانين أو زمانين ، أو بصح وجود أحدهما مع عدم الآخر على بعض الوجود . فإذا استحال هذه الوجودات القديمة ، وجب استحالة تأثيرها ، وكونها شيئاً يوجب تأثيرها . وذلك يتناقض ، لأنه يؤدي إلى إثباتها على وجه يوجب التناقص وينتهى . فبعب القطع على أنه حل وعمر واحد لا ثاني له .

١٨١-١٨٢ باب  
وقد بين شيوخنا رحمهم الله إبطال هذا عند الميرين وبينوا أن حقيقة  
الميرين سواء ، ونحن نستقصي القور في ذلك في مابيه الكلام على السكلاية  
فإذا بطل أن يكون ذلك حدا للميرين لم ينتج أن يقال به مع حل وعرضه  
ويكون غير آله من حيث لا يدعى أحدهما في جملة الآخر كالسواديين في  
عمل واحد

لأن قال ابن غرضي بالله لالة النور كرمه أن القول بثنائين مع أنه  
يؤدي إلى إثبات اثنين من وجه لا ينص جامع من حال فواحد من جهة المسمى  
سما غيرين ثم لم يسمها ذلك لأن له من الأطلاق هذا الوجه فيما تقدم  
علا وجه لامدته .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن اعتقاد الاثنين اثنين بخلاف اثنى  
الشيء ذكرها يصح ، والإخبار بهما يصح ، ولا يتناقض اعتقاد ذلك والخبر عنه .

وذلك يوجب فصلهما عند المتقدم من الواحد . فلا يصح إبطال قوته بأنه يزدي  
إلى أن ينشأ الاثنان بالواحد . ومنه قيل له ينشأ طريق ذلك . فلا يصح قيام  
الدلالة على كونهما اثنين . وذلك رجوع إلى أنه لا دليل على إثبات ثمان مع الله .  
بطل القول بأنهما لا يختلفان اثنين . ولا يتفصل حالهما من حال الواحد . وقد  
ثبت أن فصلهما من الواحد بالعلم الضروري يسح . ولا بد من أن ثبت  
كل واحد منهما قادراً على أن يضرع الواحد من إلى ذلك

وبعد: فإن القديم على قدر على إيجاد حين لا فصل بينهما في السورة على وجه  
من الوجوه ، ولا يرجب التباسهما بالواحد في كونهما اثنين . بل قيل إن الظاهر  
يكونهما اثنين ، لما صح . ثبت ذلك فيها ، فكذلك القول بما ذكره . /

و ليس له ان يقول : قد كان يصح وجوده مع عدم الآخر ، و يصح  
ان يتبدل ، و ذلك به حسب احوال حدوثه من الآخر ، فافرق حكما  
حكم القديمين ، و ذلك لانه كان يجب اذا كان وقت وجودهما واحدا و جلا  
معان يتبين حال فيها في ذلك الوقت ، و ان لا يخلل بينهما وبين الواحد  
من غير جهة الادراك

فإن قيل : إذا صح أن فصل بينهما من وجه من الوجوه ، فقد سقاه القول  
بفراقهما الواحد . قيل له : فكذلك إذا صح أن صل باضطرار بفارقة القديمين  
لواحد ، فقد تم القول بانضمامهما من الواحد .

دلیل تحریر

قد استدلل شيخنا أبو علي رحمه الله ، وقوله شيخنا أبو المظليل ، والحنف من  
الشككيين ، بقرب عما قدمناه . وهو أن إثبات اثنين لا يصح أن لا يكون  
في زمانين . أو مكانين ، أو مختلفان بوجه من الوجوه . فإذا لم يصح ذلك ، لم يمكن

أن يثبتا اثنين أو يملا كذلك . وذلك بوجوب كون القديم سبحانه واحدا .

وقد اعترض شيخنا أبو هاشم رحمه الله هذه الدلالة في كتابه ( التبيين ) من وجهين كثيرين . واستقصى القول فيه وفي غيره من كتبه . وقال إن المتمد في هذه الدلالة ، إن أراد إثبات اثنين ، لا يصح في الشاهد إلا على هذا الوجه ، فقد علم أن إثبات الواحد في الشاهد لا يصح أبداً إلا في زمان ، أو مكان ، فإن أوجب ذلك في الثاني ، لما قلناه بوجوب ثنى الواحد .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله . لا ينبغي أن يمتد المنطق لإثبات ثنى . ١٨٢ هـ / ١٨٢ ب / الله ، واثمها / لا في زمان ولا في مكان . ويجوز ذلك عن حذف فلا بد من وجوده من قبل . وفي هذه الدعوى . وقد ثبت أن القديم لا يصح أن يخلق بغيره سقياً ، فيوجد لا في زمان ولا في مكان . وإذا لم يكن هو ذاته حادث بزمان ، ثم خلق من بعده غيره ، لم يكن لا في زمان ولا في مكان . وذلك يقتضي إثباتهما اثنين لا في زمان ، ولا في مكانين ، ولا في زمانين . وهذا إن أراد بالمسكان ما يشتمل جسم عليه ، وإن أراد به العمل ، فقد علم أنه لا محل له من الزمان . ولا لإرادته القديم سبحانه أو خلقها لا في مكان . وقد ثبت أن لا يمكن إثبات اثنين . فإن قلنا أني يثبت وجوده من الزمان ، فإن ثبت أن مع الله بوجوب أن لا يفصل حاله من حال غيره ، من حيث يجب سركه . والحدود ، والأفعال . فثبت ما قد بيناه من قولنا فيه ، وهو أقوى . يقال في هذا الباب .

دليل آخر

وقد استدلل على ذلك بأنه لو كان معه ثنى ، لم يكن من أن يستمر أحدهما بغير دون صاحبه ، أو لا يصح ذلك . فإن قدر على ذلك ، فصاحبه جامل ،

وغير عالم بما يستمر به دونه . وفي ذلك إخراج له من أن يكون قديماً ، وإن لم يبق . على ذلك فهو عاجز أو متأخر المقدور . وذلك بخلاف كونه قديماً ، فيجب كون القديم جل وعز واحداً ، وهذا في غاية البعد ، لأن كل واحد منهما ، إذا وجب كونه عالماً لنفسه ، وجب أن يعلم كل ما يصح كونه معلوماً ، وإذا وجب ذلك فيهما ، لم يصح أن يستمر أحدهما دون صاحبه / شيئاً ، وإذا استحال / ١٨٢ هـ / ١٨٢ ب / ذلك استحال كونه مقدوراً .

ونحن أن يقول : إنما لا يصح أن يستمر أحدهما دون صاحبه ، لأن ذلك ليس بمقدور . لا أنه يقدر على ذلك أو لا يقدر . وهذا في باب بمنزلة قائل لو قال : يعرف أحدهما بإعدام صاحبه أم لا يعرف بالقدرة على ذلك . وتوصل بذلك إلى ثنى الثاني . فحكما لا يصح ذلك لأن إعدام القديم يستحيل . فدخلوه تحت القدرة محل . وكذلك استمرار الشيء دونه ، فإذا ثبت ذلك ، لم يجب أن يكون أحدهما . إذا لم يصح أن يستمر بشيء دون صاحبه ، أن يكون عاجزاً ، ولأن العاجز إنما يجب كونه عاجزاً عن الشيء . إذا صح وجود ذلك الشيء . فلما إذا استحال ذلك فيه . لم يجب إثبات من لا يصح أن يفعله عاجزاً ، كما يجب ذلك في اجتماع الضدين . وقلب الأجناس وما شاكله .

دليل آخر

وقد استدلل على ذلك بأنه تعالى لو كان له ثنى ، لم يكن القول فريداً من وجهين : إما أن يقدر كل واحد منهما على أن يظهر أياًديه ، ويدل على نفسه وعلى أنه شريك في شكر ، أو لا يقدر عليه ، فإن لم يقدر عليه ، وجب كونه عاجزاً أو ممنوعاً ، وذلك بخلاف كونه قديماً ، وإن قدر على ذلك ، لم يخل من أن يفعله ، أو لا يفعله ؛ من فله لوجب أن يعرف عند الفكر وانتفاض صنع أحدهما ، ويفصل بينه وبين

صنع الآخر ، وذلك مقتود ، وإن قدر على ذلك . ولم يملكه . فهو عايت ، لأن  
١٨٢-١٨٣ م / من قدر على إظهار صفة التي يستحق بها / الشكر والندح من غير ضرر بلطفه .  
فلم يملكه ، فيجب كونه عايتا . وذلك لا يصح على القديم . فيجب لحكم بأنه  
نحو واحد لا ثاني له .

واعلم أن ما ادعاه من أنه يقدر على إظهار أياديه مسلم وما فله من أنه يوصف  
بالقدرة على أن يبينها من أيادي غيره . فقال أن يقول : إن ذلك ليس بتقدير .  
فلا يجب وصفه بالقدرة عليه . لأن ما يقدر عليه أحدهما يقدر الآخر على مثله .  
فلا يكون لأحد الفعلين من الاختصاص في باب الدلالة عليه ، لأن ما ليس الآخر  
فلا يمكن أن يعلم به فاعله مينا . ولا يصح كونه دلالة عليه . قصد إليه أنه مقصود .  
لأن القصد لا يؤثر في هذا الباب . فمن علم من حال الشيء أنه لا يصح أن يعمل  
على أمر من الأمور لم يتغير حاله بالقصد . فلا يجب إذا لم يوصف . القدرة على  
ذلك أن يكون عاجزا ، ويفارق حالها حال القادرين . لأن أحدهما قد يفعل  
من الآخر المنعم عليه بوجوده سوى الفعل . ولو لم يصح أن يعرف بعض بغير  
إلا بالفعل . وعلم أن مثل ما يقدر عليه أحدهما يقدر عليه الآخر . لا يصح .  
أحدهما بالقدرة على أن يبين صفة من صنع صاحبه كما ذكرناه في القديم .

وبعد : فلو ثبت أنه قادر على إظهار أياديه من أيادي صاحبه . فينتج  
أن يقال إنه يحسن منه أن يتم وإن لم يبين ذلك من نعم صاحبه . ولا يرجع  
ذلك كونه غنيا . لأنه لما يختص به من النفع فكيف يحسن وإن لم يبين من  
غيره . ولذلك يحسن الإنعام على من لا يفتقر موضع / النعمة . ولا يصح منه  
القيام بشكره . كالأطفال والبهائم .

فإن قيل : أليس القادر منا . لو صح أن ينفع غيره على وجه يقتضي صحة  
١٨٣ م / صرفه بأنه المنعم دون غيره . وصحة شكره له . فلم يفتقر على هذا الوجه كمن

فيهما ، فبلا قلتم بخله في القديم سبحانه . قيل له : لو صح من الواحد منا الإنعام  
على غيره بما لا يملكه فيه كلفة لحسن منه ذلك . وإن لم يعرف المنعم عليه موقع  
سعة شكره . فإنه يتبع منه . أتت عنه لو وقع من حيث كان يلحقه الضرر  
للإنعام . ويتأ بحسن ذلك عده لأنه يتأخر عليه ما يلحقه من الضرر بالشكر .  
فثبت يصح أن ينعم على الوجه الذي سألت عنه .

فأما إذا كان مقصده . لإنعام استحقاق الثواب . وفعله طيبه في عقله .  
فلذلك يحسن منه . وإن لم يشكره عليه . ولا يصح ذلك منه . ولذلك يصح من الواحد  
أن ينفع الطفل والبهيمة وإن تغدر منهما الشكر . ولا فرق بين تغدر الشكر  
من المنعم عليه شيء . وبين تغدره به شيء . يرجع إلى المنعم . وأنه  
لا يصح أن يعرف أنه المنعم دون غيره .

#### دليل آخر :

وقد استدلل على ذلك أن قول : لو كان معه ثلث . لأدى إلى أن  
لا يعرف المكلف من لزمه عبادته من حيث لا يعرف من الذي خلقه واختاره  
وأنعم عليه النعم التي توجب المباداة . وفي ذلك إسقاط التكليف . فإذا ثبت  
صحته . وجب القول بأنه لا ثاني له .

١٨٤-١٨٤ م /

واعلم أن ما ذكرناه المكلف من جهة العقل يصح منه أدائه وإن لم يعرف  
ذات المنعم عليه . والفصل بينه وبين غيره . كما يصح منه أن يفعله إن لم يعلم أن  
له مائتا أصلا . ولو كان من شروط صحة التقرب به إلى من يعبده . لما صح  
ذلك منه مع الجلب به أصلا . فإذا صح أن هذه لأفعال تصح منه على هذا الوجه .  
فينتج القول بأن المكلف يصح تكليفه وأداءه ما كلفه وإن لم يعرف الذي  
أنعم عليه . والقول في معرفة الله تعالى . وسائر المعارف الدنائية . كالقول في ما ذكر

الاعتقالات ، في أنه يصح منه على الوجه الذي كلف . وإن لم يعرف المنعم عليه .  
وذلك في المعرفة واجب : لأن علمه بالله لا يصح أن يكون متقدما له ، لأنه  
بوجوب كونه متقدما لنفسه .

وبعد : فإن معرفة الله إنما صارت لعلنا من حيث علم عددها مستحقين المقام  
على التيسير ، والثواب على الحسن . فيكون تكافؤ علمه بهما أقرب إلى  
اجتناب التيسير والإقدام على العبادة . وذلك يتم له ، علم أن التقديم جل وعز واحد  
لا ثاني له ، أو لم يعلم ذلك ، فالتعلق بجميع ذلك لا يصح .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله إن الإتيان قد يستحق به الشكر على الجملة  
وإن لم يعرف المنعم عليه من شكره على التفصيل ، فكذلك لا ينتفع عليه  
ما يستحق به العبادة وإن لم يعرف من يعبده على التفصيل إذا علم في الجملة  
المنعم عليه .

دليل آخر .

وما استدلل به على ذلك أن الصفة تدخل على صانع واحد ، ولا تقتضي صانعا  
١٨٤ ب ١٨٥ / ثانيا ، كما لا تقتضي ما زاد عليه . وإن كانت التي كثرات ثالث ورع . ثم كذا  
أبدا إلى ما لا نهاية له . وذلك قاسد . فثبت أن التقديم تعالى لا ثاني له .

ولفان أن يقول : قد علم بالدليل استحالة ما لا ينهض من القدماء ، وثبت  
الواحد ، فيجب التمسك بصحة هذين الوجهين : فأما العدد المحصور فلا دليل على  
تفريقه ، فيجب التوقف فيه . كما يجب التوقف في ما لا دليل عليه . وإن كان  
يتم ما قلناه لو كان ماله بطل إثبات ما لا نهاية له من القدماء ثالث في العدد محصور .  
فأما إذا لم يثبت فيه فارق حاله صانه . وبعد كما يجوز وجود العدد المحصور  
من المقادير ، ويجوز أن يوجد ما لا نهاية له .

وقد استدلل بهذا الكلام على طريقة أخرى ، وهو أنه قيل له : من حق  
الواحد أن يتعدى في حكمه أن لا يقف على عدد محصور ، كما تقولونه في القدرة  
وكيفية تعلقها بما تعلق به ، وكقولكم في سائر أجناس الأعراض أنها لو تعدت  
في التبعث لم تعد لم تقف على حد . وقلم في القدرة والعجز لما لم يكن لهما  
في الجسم ثاب تعلقا بالشيء الواحد معاً . فكذلك القول في التقديم تعالى / أنه  
بحد في الواحد لم يقف على حد ، وإذا بطل إثباته لا نهاية له من القدماء .  
فعل معلومه إثبات أن ذلك واجب كون التقديم تعالى واحداً .

١٨٥ - ١٨٥ ب

وعلم أن الذي يتبعه في القدرة هو أنها إذا تعدت بالمقدور ، متى تعدت  
التملق الوجه الواحد ، لم تنحصر . فأما من حيث إثبات الأعداد ،  
فلا يجب فيه ما ذكرته دون أن يتم بدليل مستأنف أنه لا يتعدى الواحد  
في التعلق ، ولذلك يجوز تعلق العلم بمعلومات على جهة الجملة ، وحول التأليف  
في الخلق .

فإن قيل : إذا كان تعلقه جل وعز نفسه بالمقدور كتحقق القدرة ولم تعد  
بحد في التعلق من بعض الوجوه ، وفي الوجه الذي تعدت لم تقف على حد .  
فإن في التقديم تعالى مثله ، فاعتمدوا على هذا الدليل فيه . قيل له : إنما يقتضيه  
على ذلك في القدرة ليمت حكمها به ، لا ليمت عددها . وقد ثبت أن حكم التقديم  
سببانه فارق لحكمها في هذا الوجه من حيث تعلق بالمقدور تعلق القادرين .  
فيجب أن يجوز أن يكون حاله مخالفا لحالها ، فيصح أن يتعدى عن كونه واحداً ،  
ويقف على حد . ويشارك القدرة في هذا الباب ، وإنما يجب ذلك في الحوادث  
لأنها محدثة ، فيصح أن يتعلق القادر بها على هذا الوجه . فأما التقديم فلا يجب  
ذلك فيه . فقد بان بهذا الحق ، في هذا الكلام .



والأول ، وجوز شيوخنا أنه على وجه الله أن يكون في غفيرة من غير هذه  
الأول ، وشيوخنا أبو هاشم رحمه الله من جهة العقل كون حد الجسم  
وفصل بينه وبين تجويز أخصاد الأجسام التي يندرج عليها من حيث لو صبح  
ذلك لصح ما أن نعلمها ، وذلك متفرد ، وإنما تفنى بتقريب ما طريقه لا بدرك  
من حيث علمنا بالدليل أن المدرك يجب أن يدرك المدرك إذا لم يكن هناك شيء .  
فإذا لم تدركه علمنا نفيه ، ولذلك لا يحسب بغير ما لو كان موجودا لم يحسب أن  
١٨٧-١٨٧هـ / ندركه ، / كالأجسام الطبيعية ، ولم يثبت بالدليل أن ما لا يعلم بدليل العقل يحسب  
نفيه ، فحل أحده على الآخر لا يصح

وأما تعلق المستدل في الجواب عما ألزم نفسه من تجويز أن آخر المدرك به  
عاقبه ، فلا يصح ، لأن من يقول بإثبات أن أنه يمكن معرفته بطريق آخر ،  
كما يمكن معرفة الثاني الثاني للدار ، وهو بأن يعلم ما اضطرر من قبل الله تعالى ،  
وهذه الجملة تنفي عن الإطالة في هذا الباب .

وقد بينا في مسألة الملح والقانع أن الاعتماد على أنه لا ثاني مع الله من طريق  
السمع يصح ، وبيننا لحال فيه ، فلا وجه لإعادته على التفصيل . وجملة : فإنه فيه  
لأن العلم بأنه تعالى عالم غني يصح ويسلم ، وإن لم يعلم هل منه كان أم لا ، فإذا  
صح العلم بذلك من حاله ، لم يتبع أن يعلم بخبره كونه واحدا لأن صحة خبره  
لا تقتضي إلا إلى هذين القسمين كما ذكرناه في العلم بأنه جل وعز لا يرى . وبيننا  
أن تجويزه كون ثان مع الله لا يمنع من العلم بحداته . لأنه يصح أن يعلم بخبره  
تعلق الأجسام ، وسائر ما يخص القديم جل وعز من الأعراف ، وبيننا أنها متعنة  
بمحدث مخالف لنا وإن لم تقطع على أن ذلك المحدث واحد .

فإذا سلمنا من بعد أن من حق المحدث أن يكون غائبا . صح أن نعرف

بخبره . ولا يقدح توقفتنا على هل كان أولا في عدنا بأنه قادر على لا يجوز  
المنع عليه ، / لأنه يعلم في الجملة بأنه من يمنع غيره إذا ما منه . وأنه لا يصح أن / ١٨٧-١٨٨هـ  
يمنع في الحقيقة . وإنما نقول إن كونها قادرين لأنفسهم يقتضي صدور الفعل  
عليهما من غير مانع على ما قدمناه ، من حيث كان للتول يؤدي إليه ، لا أن العلم  
بأنه قادر لا يعلم دون إبطاله . ولا يؤدي الجدل بأنه واحد إلى أن يصح أن  
معيده من جهة العقل ، لأن المبادات العقلية لا تختص صحتها إلا إلى أدائها على  
الوجه الذي له وجبت . ولا يجب أن يكون من شرط صحتها التقرب إلى من  
نقزم عبادته . وإنما ذلك شرط في المبادات الشرعية دون العقلية . ويصح  
منه ، مع شك في إثبات قديم ثان مع الله . أن يعرف من حقه على الوجه الذي  
يلزمه أن يعلمه عليه ، فليس لأحد أن يقول إن ذلك يؤدي إلى حمله من خلفه  
وأنعم عليه

## فصل

في أن القادر قد يكون قادراً وإن امتنع عليه الفعل لمنع أو لما يجري مجراه

اعلم أن في جملة ما قدمناه من الأدلة ما لا يعلم إلا بعد بيان هذا الأصل .  
والذي لأجله صرح عندنا كونه قادراً وإن تعذر عليه الفعل لمنع . أو ما يقوم مقامه .  
أن الحال التي يختص بها القادر لا توجب وقوع مقذوره . وإنما يصح لاختصاصه  
بها منه اختيار الأفعال . فلا يمنع حصولها وإن تعذر الفعل عليه . إذ عرّض .  
بأنه لا يمكن وجود المقذور . أو وجوده على وجه يبين ذلك صحة كون الواحد منا  
قادراً على ما سبق منه في المستقبل . وإن تعذر عليه إيجاده في انقضاء الأمر يرجع  
إلى المقذور بدونه . ولذلك صرح كونه تعالى قادراً فيما لم يزل . وإن استحال  
وجود الفعل فيما لم يزل . أو في الوقت الذي لا يكون بينه وبينه ما لو كان هناك  
أوقات كان لانهاية لها لاستحالة وجود الفعل في هذه الحال . ولا يمكن ذلك  
كونه قادراً . لأن ماله ولاجله يصح منه إيجاد الأفعال في الأوقات التي يحددها  
هو يختص بها فيما لم يزل . لأنه لو لم يكن مختصاً بها لأدى إلى كونه قادراً بقدرة .  
لأن الصفة إذا تجددت . ولم يكن هناك ما يوجب تجددتها . فلا بد من أن يكون  
الموجب لتجددتها معنى يوجب ذلك . ولذلك جبروتاً كونه مدركاً للاحقة .  
لأن هناك ما أوجب تجدده بشريطة وجود المدرك .

وليس القديم جل وعز على حال يقتضي وجوب كونه قادراً بشريطة وجود  
شيء . أو عدمه . ولا كون القادر قادراً مثلاً بشرط . فذلك واجب ما قلناه لو تجدد  
حاله في كونه قادراً . وكونه قادراً بقدرة يستحيل . لأنه يؤدي إلى أن لا توجد القدرة

أيداً . ولا يحصل قادراً على وجه . وهذا محال . لأنها بصحة الأفعال منه جل وعز .  
قد ثبت أنه تعالى فيما لم يزل يختص بالحال التي لكونه عليها تصح الأفعال منه / ١٨٨-١٨٩  
وإنما يصح وجود مقذوره فيما لم يزل . وإنما يصح ذلك لأن القادر في كونه  
قادراً يمتنع بالمدور . ومن شرط صحة إيجاده لمقذوره اختصاصه بكونه قادراً .  
وكون المقذور مما يصح وجوده . وطفاً فلا إن ما أحال وجود الفعل على كل وجه  
أحال كونه قادراً على كل وجه . وما أحال كونه قادراً أحال وجود مقذوره .  
وأمرنا القول فيها مجرى القول في العلة والمعلول . فمضى عرض ما يمنع من وجود  
المقذور . ولم يكن ذلك المانع مما يمنع وجوده على كل وجه . لأنه كان يصح  
أن لا يعمل عرض فيصح وجوده . فيجب أن لا يجعل ذلك كونه قادراً .  
وكذلك متى امت وجود الفعل لأمر يختص الفعل في حال مقصورة أن لا يجعل  
كونه قادراً إذا صرح منه إيجاداً في وقت سواء .

فقد ثبت صحة كونه تعالى قادراً فيما لم يزل . وفي سائر الأحوال . وإن لم  
يصح أن يوجد مقذوره فيما لم يزل . بل يمكن لما يزل حلاً لوجود مقذوره . لم يستتم  
صحة كون الواحد منا قادراً وإن تعذر عليه الفعل .

وما يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله من أن القادر بقدرة لا يخلو من الأخذ  
والترك لا يزل في هذا الباب لأنه لا يوجب ذلك . إن ارتفعت الموانع وما يجري  
مجراه . ويجوز . مع حصول المانع . أن يخلو من الأمرين . وإن كنا قد بينا  
بأن أن خلوه من الأخذ والترك يصح مع التخلية / كصحة مع الموانع .

/ ١٨٨-١٨٩ ب

على أن الدلالة قد دلت على أن القدرة غير موجبة . وأنها سابقة لتقدير  
ما إذا ثبت ذلك . لا يمنع كون الإنسان قادراً في الحال الأولى . وإن لم يكن  
وعلا . وإنما صرح ذلك . وثبت أن وجود المقذور مع وجود ضده يستحيل .



لم يتبع أن يوجد القديم تعالى في جسم القادر - ضد مقدور القدرة في الشيء .  
فلا يصح منه إيجاد مقدوره في الشيء . وعلى هذه الطريقة يقع التناقض بين القادرين  
من - ولولا أن المتنوع مع كونه ممنوعاً هو قادر في حقيقة - لا يدل على القادر  
غيره على كونه أقدر منه . ولذلك لا يدل منع الواحد من العاجز على أنه أقدر .  
لأن دلالة على ذلك يستحيل . وهذه الطريقة مستمرة . قبل سقاء القدرة لم  
يدل بذلك ، وإن كان الدليل قد دل على أن القدرة باقية - وهذا مع ذلك صحتها .  
- يمنع أن يكون حال القادر ما في كونه قادراً للمداه وجودها فيه . ويمنع مع  
ذلك - يمنع - لا يمتنع - ولا يؤثر ذلك في بقائها . لأن الشيء يؤثر في إيجاد  
مقدوره لا يصدها ، لا يصاد ما يحتاج إليه ، فلا يصح القول بأنها تنقضي به .  
يبين ذلك أن القادر ما على تحريك شيء قد يمرض في بدء تكليفه لأفعله .  
وقد علم أن السكون لا يناقض القدرة . - لا يحتاج إليه - لأنه لا يؤدي إلى  
١٨٩ - كونه متافياً لمختلفين غير متضادين . وهذا الحركة . والقدرة . - لا يؤدي إلى كونه  
متافياً<sup>(١)</sup> للقدرة . وإن لم يتعلق بمتعلقها من القدرة . ولا يوجب الحيل لما يوجه  
من الجمل . وتضاد الشئيين على غير هذا الوجه لا يصح . لأن ما يخص المحل  
ولا يتعلق بغيره . يستحيل كونه ضداً لما يخص المحل ويتعلق بغيره . ولا يصح كونه  
مضاداً لما يحتاج إليه . لأنها تحتاج إلى الحياة والبيئة . وسائر ما يحتاج  
الحياة إليه . والسكون لا يضاد شيئاً من ذلك . فصحة وجوده أجمع مع الحركة  
كصحة وجوده مع السكون . وإذا صح أن السكون لا يناقض القدرة على وجه .  
والقاء . يجوز عليها ، فما الذي يمنع من بقائها في يد القادر متاوين معه غيره من  
تحريكه بغيره بتسكينها . وهذا يصح القول بأن المتنوع قادر على الحقيقة .

(١) من قوله : لمختلفين غير متضادين . - إلى قوله : - لا يؤدي إلى كونه متافياً - ما لم ينس  
سواء كان السكون للشيء . ونهت في سعة السكونية المتوكلية . انتهى

وجد : فلا فصل بين من قال إن منع أحد القادرين الآخر لا يدل على كونه  
أقصر منه . وبين من قال إن صحة الفعل منه لا تدخل على كونه قادراً : لأن طريق  
الاستدلال فيهما ينفق ولا يختلف . ومن أقصد ذلك على نفسه لم يمكنه الاستدلال  
على شيء . يعلم بالكتاب . فإذا صح أن كونه مانعاً له يدل على أنه أقدر منه .  
يجب كونه المتنوع قادراً . وإلا لم يكن القول بأنه أقصر منه معنى ولا فائدة .  
يبين ذلك أن المتنوع إنما صح كونه ممنوعاً بأن يعلم من حاله أنه نولا منع المانع له  
واقع مراده . ومن كان المعلوم أن مراده لا يقع على كل وجه لم يصح  
كونه / ممنوعاً .

١٩٠ - ١٩٠ ب

وسد : فقد ثبت بما قدمناه أن القدرة وإن خففت فإن مقدوراتها في الجس  
يجب أن تنقضي . وإنما يجب أن تنابر مقدوراتها في الأعيان . لأن ذلك يحقق القول  
باعتلافها لأنها لو قلنا إن مقدوراتها ليست بمتنايزة في الأعيان . لأدى إلى صحة كون  
مقدور القدرة وحدها وذلك وجب تأملها فإذا صح بما بيناه من قبل ذلك . وجب  
انقضاء . بأن قدرة اليد على قدرة على العلم والإرادة . وإن كان لا يصح وجودهما  
سكون المحل غير محتل لها . ولا فصل بين امتناع وجود الشيء . لسكون المحل غير  
محتل له وبين امتناع وجوده لأجل وجود ضده في المحل إذا كان وجود الضد  
أولى من وجوده . فصح بذلك أن القادر يصح كونه قادراً على الشيء . وإن تنذر  
وجوده لمنع أو غيره .

وسد : فإن قدرة اليد الحاملة في كل جزء منه قدرة على الحركة . ولا يصح  
من الإنسان أن يتعدى إيجاد الحركة بها في المحل دون أن يحرك جملة العضو .  
قد صح امتناع وجود مقدور القدرة إلا بتسريطة . فلا أوجد الله سبحانه  
القدرة في ذلك الجزء فقط . ولم تمارسها القدرة في سائر الأجزاء من يده .

لأدى إلى أن لا يصح منه إيجاد الحركة بها . وذلك يصح ما قلناه من جواز كون القادر قادراً على الشيء ، وإن امتنع منه إيجاد .

وقد صح أن الواحد منا قادر على إيجاد الفعل على وجه مخصوص . ويصح أن يمرض ما يمنع من إيجاد على ذلك الوجه ، فذلك لا يمنع أن يمرض ما يمنع من إيجاد / من إيجاد أملاً / لأن الوجه الذي عليه يوجد كنهس أو جودى عند الوجه . وإن كان الوجه الذى يوجد عليه يمرض ما يمنع الوجود . فممكن أن يمرض ما يمنع من إيجاد .

على أن الدلالة قد دلت على أن القدرة هي القوة على أن يفعل . وهذا هو المراد . وفى حكم العلم به . أو لا يحصل كذلك . وهو أيضاً قد دلت على اعتقاد صفة الشيء . وإن لم يعلم ذلك الشيء . ولا يصح مع ذلك أن الفعل مقدوراتها أمده ما . كالأصل له . فذلك لا يمنع ما قلناه من كونه قادراً على الشيء مع المنع من وجوده .

وما يوضح ذلك ، أن ما يتصور على القدرة من جهة من الفعل يتأق مع غيره من القادرين حله . فلو أنه قادر على حله لم يصح منه ذلك عند المارة ، كما لا يصح ذلك منه عند الانفراد . وفى ذلك دلالة واضحة على أن مثل التمثل مع للضعيف من إيجاد مقدوره فيه من الحركة والحل .

ولنا نحدد القادر بأنه الذى لا يتصور عليه الفعل مرسلاً ، فيكون ما قدمناه مائلاً له . لكننا نقول هو الذى لا يتصور عليه إيجاد مقدوره من غير منع أو وجه محقول بوجوب تميزه . وهذا كقولنا إن من حق الجوهر أن يصح وجوده تعرض فيه إلا لوجه يوجب امتناع ذلك فيه ، وكقولنا فى السبب إن من حقه أن يوجب ١٩١ / المسبب إذا لم يكن هناك منع أو يجرى مجراه ، وكقولنا إن / الحى هو الذى

يصح أن يدرك إذا وجد المدرك وارتفعت الموانع ، وكل ذلك يبين أن المنفعة قد تقتضى بعض الأحكام بشروط ، فلا يتبع حصولها ، وامتناع ذلك الحكم عند قد تلك الشروط أو بعضها .

فإن قيل : إذا جازتم كون القادر قادراً على ما يتبع منه إيجاد . كما جازتم كونه قادراً على ما يصح أن يوجد . فكيف السبيل لكم إلى العلم بأن القادر قادر على شيء دون غيره . أو أن بعض الأشياء قادر دون صاحبه ، هل ذكرتم من ذلك إلا طريق التباس القادر بغيره . وما أوجب ذلك وجب الفصل . فلهذا قيل له : إن ما ذكرتم به . وذلك لأن الذى لم يجره كون القادر قادراً على الشيء . وإن تصور إيجاد ما منع أو لوجه مقول ، فاما تجوز كونه قادراً على ما يتصور فله لغير وجه مقول فذلك مما نحله . فإذا صح ذلك . لم يزد . فإما إلى ما ادعيت من التباس حال القادر بغيره . وذلك إما أن يميز بينهما بأن يميز ما من صح من الفعل لولا المنع المقول . أو الوجه الذى يوجب تعدد مقدوره . فيجب كونه قادراً عليه . ومن تصور من الفعل على كل حال . وجدت الموانع أو ارتفعت . فيجب أن لا يكون قادراً . وهذه طريقة فى الفصل بينهما مستقلة . لا يجيد عنها من يعرف أحوال القادر ومفارقة لغيره . وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قيل : أفيمكنكم حصر الوجوه التى / لها يتصور الفعل على القادر ١ / ١٩٢ / من قسمين ذلك لا يمكن . فقد عاد الحال إلى ما أقرمناكم إياه من القول بالجليل بالتفصل بين القادر وغيره . والتباس حال أحدهما بصاحبه . وإن قلتم . إن ذلك ممكن . فيجب أن تبينوا ذلك على جملة أو تفصيل . وإلا انتقض ما أصغرتم . قيل له : إن ذلك ممكن . وعلى ذلك بين الكلام . لأننا قلنا

إن المواضع والوجود التي تقتضي تعذر الفعل على القادر يجب أن تكون مقبولة .  
والأولى إلى كل حالة ، وحصر ذلك . وإن لم يكن . فذكر حجه على التفتيش  
بطول ، وقد ذكرنا طرفاً منه في مسألة إله والجماع . وذكر أن حجة بين  
بها أن ذلك مما يمكن معرفته . ونحيل النظر على موضعه في الجمع والجمع إذا أراد  
الوقوف على تفصيله .

## فصل

### في بيان ما له يتعذر الفعل على القادر ويمنع

- أول ما له يتعذر الفعل على القادر لا يخرج عن قسمين : أحدهما وجود  
ممنوع ، والآخر عدم معنى . فاما عدم المعنى فمثل ضربين : أحدهما يوجب عدمه  
تعذر على الفعل ، والآخر يوجب عدمه تعذر إيجاد الفعل على بعض الوجود  
فمنه يوجب عدمه على الفعل أمور . منها عدم الفلوس والاعتقادات ، لأنه يمنع  
وجود حسن الإرادة والكرامات ، ولا يصح أن يقال له : منع من وجودها / ١٩٢-١٩٣ ب  
وجوده فهو : لأنه لو لم يوجد تعذر اكتشافه إذا وجد . فصح أن يمنع من  
وجوده عدمه ما قلناه . ومنها عدم الاعتقاد الذي هو الأصل . لأنه يوجب تعذر  
فعل وهو فرع عليه . ومنها عدم الفعل ، فإنه يوجب تعذر إيجاد الفعل الذي يختص  
به . لأن بدالة قد دلل على أن يختص بأحد الطرفين لا يصح وجوده في الآخر .  
ومنها عدمه . وجوده في الفعل ويجعل جنس الفعل . وذلك كعدم البنية التي لأجل  
عدمه . فإلى لا يصح من إيجاد الفعل ولا سائر ما يحتاج إليها فيه . ومنها عدم  
الفعل أو عن الثاني ، لأن ذلك يمنع من إيجاد جنس التأليف لحاجته في الوجود  
إلى الثاني . وكذلك عدم المحاورات فيها . لأن ذلك يمنع من إيجاد  
حسن التأليف .

فاما عدم معنى الذي يتعذر لأجله من القادر إيقاع الفعل على بعض الوجود ،  
منه ضروري : منها عدم الإرادة ، فإنه يمنع عدمه إيقاع الفعل التي بها تقع  
على بعض الوجود . كالتحيز والامر وعدم العلم بكيفية الفعل : لأن ذلك يقتضي  
( ٢٢٧ الف )

تقدر إتياع الفعل محكما ، ونحن وإن قلنا إن ذلك يصح مع سكونه ، فإن مراد  
والعالم المراد إذا كان إنما يصح كونه كذلك بالإرادة والتمسك ، صح أن يقال إن  
علمها يمنع من ذلك ، ومنها عدم الآلات التي يمكن التدرج من إيجاد  
١٩٣-١٩٤ / ما هي آلة فيه ، نحو عدم آلة الكتابة وعدم التماس في تظهير حركاته فيه /  
وقد يدخل في ذلك فساد الآلة إذا كان فسادها لعدم معنى يخرج لأجل عدمه  
من كونها آلة في الفعل ، كروال الصلاة عما يكون آلة سكونه مختص ، بخلافه  
إلى ما شاكله ، فأما إذا فسدت الآلة لوجود معنى ، فلا مدخل له في هذا الباب  
وأما عدم الآلة ، فإنه يقتضي تضرر ارتفاع الاعتقاد على وجه يكون محسوسا  
وإن كان الأقرب عندنا أن الذي يوجب تضرر ذلك أنه يتضرر عليه فعل النظر  
على وجه تولد ، والذي يوجب تضرر فعل النظر ارتفاع العلم بالدليل على الوجه الذي  
سكونه عليه يكون دليلا ، وقد يدخل في ذلك عدم العلم بإرادة ما يوجد يمنع  
على القادر الفعل ، نعم عدم العلم بكيفية فتح الباب إذا أغلق دونه  
وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن عدم السمع والصبر يقتضي تضرر  
كونه عالما بالمسرعات والمبصرات على كيفياتها ، ولذلك فإن الله تعالى  
لا يوصف بالقدرة على أن يخلق في الأكمة المرفة بكيفية الألوان على الوجه الذي  
يخلق في قلب البصير ، وقد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب أن الصحيح جواز  
وجود العلم فيه ، وكشفنا القول فيه ، فلا وجه لإعادته .

وجهة ما ذكرناه في هذا الفصل ينقسم إلى ضربين ، أحدهما لا يمد عدمه  
منها ، من حيث كان القادر يتمكن من إيجادها ، ومن إيجاد ما يوجد بعد وجوده ،  
ومن ما يمد منها لتضرر ذلك على القادر ، ومعنى تأمله وجدته غير خارج عن  
١٩٣-١٩٤ ب / هذين القسمين ، وإن / كان جميع ذلك لا يسميه شيخنا منها ، وإن جفوه

مقتضا لتضرر الفعل ، لأن إدم المنع ، في الأغلب ، يجزونه على ما يمنع من الفعل  
سكونه ضدا له أو جزئيا مجزاه .

وقد بينا في مسألة المنع أن مما أدخله شيخنا رحمه الله في هذا الباب ، أن  
عدم العلم الضروري بالأصل يمنع من كون العلم بالفرع ضروريا ، ولذلك أحوالوا  
المنع بتعدد التدرج ضرورية ، مع أن العلم بذاته مكسب ، وقد بينا جملة من القول  
فيه في ( شرح إتياع الصبر ) .

فأما المعاني التي لوجودها يمنع الفعل ، فعل قسمين : أحدهما يمنع من وجود  
حس الفعل ، والآخر يمنع من وجود الفعل على وجه مخصوص ، ١ / يمنع من  
وجود جنسه ، فهو وجود ضد الفعل في محله ، لأن ذلك يمنع القادر من إيجاد  
ضده ، إذا كان أكثر من مقدوره ، كعدم العلم الضروري الذي يمنع من إيجاد  
أضاده ، ولو فعل ذلك في قالب آخر ما كراهة الثاني ، ٢ / منع من إيجاد إرادته ،  
ومن ذلك إتياع فعل السكون في محله عدمه قبل لا يمكن تحريكه لتقله ، لأن  
جنس السكون يمنع علينا لوجود ما فيه من التقل إذا كان فيه التزاق . هذا على  
قول شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، لأنه يقول إن ما امتنع على القادر تحريكه من  
الجسم الثقيل يمنع عليه تسكبه . فأما إذا قلنا إن تسكبه يصح ، وإن تضرر تحريكه

١٥ / على ما بيناه في مسألة المنع والتمسك ، فالجسم الثقيل لا يمنع تسكبه / وإن تضرر / ١٩٣-١٩٤  
تقله ، ويمنع على كل حال من إيجاد السكون في جسم آخر بحيث هو فيه ، لأنه إذا  
امتنع عليه تحريكه ، وكان إزالته من مكانه لا يصح إلا بتحريكه ، فيجب أن  
يمنع أن ينقل غيره من الجواهر إلى مكانه .

٢٠ / فأما المعاني التي تمنع من وقوع الفعل على وجه دون جنسه ، فكالتقييد الذي  
يمنع من فعل الخطي على بعض الوجوه دون بعض ، وكذلك آلة العايزان الذي يمنع

من فعل السكون على وجه دون وجه ، أو كالاتزان القوي يمنع من وجود  
الافتراق ، وإن لم يمنع من وجود ما جازته من الألوان ، ويدخل في هذا الباب  
ما يمنع من جملة من الأصناف دون اتحادها ، كمنع انتقال المانع من فعل الفعل والحركة ،  
وإن كان جملة منه يمنع دون اتحادها ، ووجود نزعة في الهواء ، فإنه يمنع القادر  
من التصرف والمشي ، وإن لم يمنع لإحدى تلك بما تقدم ، لأن المانع من ذلك  
عدم الكثافة والملازمة القديين عند وجودهما يصح المشي والتصرف ، وهذه جملة  
كافية في هذا الباب .

وهذه الموانع على ضربين : أحدهما يتعلق في كونه متعاضداً للقادر ،  
والآخر لا يتعلق بحاله ، فالتقليل يمنع القادر من الفعل متى كانت قدرته قليلة  
ومو زادت على عدد التقليل ، فإنه لا يمنعه من تحريك الثقل . والصد  
فإنه يمنع بوجوده من وجود ضده على كل حال ، وإن كان لا بد من كونه مستوي  
أقل قدراً من قدر المانع ، ثم ينفس ذلك ، فإنه ما لا يخرج من كونه متعاضداً مع وجوده .  
وإنما يصح من القادر الفعل إذا عطل ، أو صد ، في حكم المندوم ، ومنه ما يخرج  
١٩٤١-١٩٤٢ ب/ من / كونه ممنوعاً مع وجوده . فيجب أن يجري هذا الباب على ما كشفه  
من أصوله .

## فصل

في أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يمكن العلم بالتوحيد

اعلم أن من اعتقد أن القديم جل وعز جسم ، فلا شبهة في أنه لا يمكن العلم  
بأنه قديم ، فضلاً عن أن يعلم أنه لا ثاني له . وكيف يصح أن يعلم أنه واحد .  
وهو ثبت من جنس سائر الأقسام في المنى ، وإن فاه بلسانه !

وأما من يخالفنا في الصفات ، وثبت مع جل وعز علماً وقُدرةً وحياةً ، على  
ما قدما القول فيه ، فلا سبيل له إلى أن ينسج مع الله سبحانه قديماً ثانياً عاجزاً ،  
لأنه قد أخذ بهذا القول على نفسه العلم بأن القديم قديم لنفسه ، وأن المشاركة في  
هذه الصفة توجب المشاركة في سائر الصفات الذاتية ، لأنه قد آمنت العلم بخصاً  
بصفة تشييل عليه تعالى ، وأثبت تعالى بخصاً بصفات تشييل على العلم . يجب  
أن لا يأن أن معه سبحانه قديماً عاجزاً يختص بكونه عاجزاً ، وإن اختص هو  
بكونه قادراً ، مع اشتراكهما في القدم . ولا يمكن القول بأن مشاركته له في كونه  
قديماً توجب كونه قادراً ، وتحويل كونه عاجزاً أو غير قادر ، وغير عاجز ، لا يثبت  
قديماً ليس بقادر ولا عاجز . ولا يمكن أن يتوصل إلى نفي ثلث قديم عاجز بأن  
يقول إن ذلك يوجب قصاً ، أو يوجب حدثاً ، أو يوجب القول بأنه لا دليل / ١٩٤١ ب- ١٩٤٥

عن إثباته . وذلك لأنه لا يمكن القول بأن كونه عاجزاً يوجب نقص إلا لأنه  
يمنع من كونه قادراً ، وإلا لم يمكن كونه قادراً لم يوجب فيه نقصاً ، ألا ترى  
أن الصفات التي لا تحيل كونه قادراً لا توجب كونه قصاً ، وقد أثبتوا معه  
تعالى صفات خديعة ليست مقادرة . ولم يمنع ذلك عن كونه قديماً ، وإن كان

حائلا في النص كحال العاجز ، فيجب أن يجوز إثبات عاجز قديم منه تعالى .

على أنه يحيل النص على التقديم من حيث أوجب كونه قديما اختصامه بعفات السكال والمدح ، وقد أجزوا هم على التقديم صفات النص ، نحو كونه مريدا للبرقع ، ومتكافيا لم يزل .

- وأما القول بأن المميز يوجب الحدوث ، فلا يصح له : لأن المميز إنما يوجب الحدث إذا كان محدثا ، فيقتضى كون محله غير منفك من المحدث ، وإن كان ذلك لا يصح عندنا إلا في الأكوان دون ما عداها من الأعراض . فإما إذا كان المميز قديما ، فيجب أن لا يقتضى في العاجز حدثا ، وهذا هو الذي ألتزمنا . وبعد ، فإن القدرة كالمميز في الشاهد في أميا تقتضى الحدث ، وقد قلنا : إن القدرة القديمة لا توجب حدث القادر بها ، فكذلك المميز يجب أن لا يوجب حدث العاجز إذا كان قديما .

وأما قولهم بأن إثباته عاجزا يوجب القول بأنه لا دليل عليه ، فذلك يوجب عليهم الشك فيه ، لأن ما لا دليل على إثباته لا يجب نفيه ، وإنما يجب نفيه بحصول الدليل على نفيه ، ولا فرق بين من نفي الشيء لأنه لا دليل على إثباته ،

- ١٩٥ - ١٩٥ ب / وبين من / أثبتته لأنه لا دليل على نفيه ، فقد صح أنه لا طريق لهم إلى إثباته واحدا ، وأنه يلزمهم تجويز ثلث عاجز .

وأما نفي ثلث قادر لنفسه ، فلا يصح لهم إذ أثبتوا القديم قادرا بقدرة قديمة ، وذلك أن من حق القدرة أن تكون مقدورها متاهية على ما قلنا ذكره ، فيجب أن يجوزوا كونهما قديمين قادرين بقدرة قديمة ، وإن صح التامع بينهما من حيث كانت مقدورتهما متاهية

ومن قولهم إن القدرة القديمة يصح أن تتعلق بما تتعلق به القدرة الحديثة ،

تجويزهم مقدور من قادرين ، أحدهما قديم ، والآخر محدث ، فيجب أن يجوزوا أن يكون منه جل وعز قديم ثان قادر بقدرة محدثة ومقدورها واحد ، فلا يصح تنعيم بينهم . ولا يمكنهم دفع ذلك بأن يثبتوا استحالة كون مقدور واحد من قادرين . لأن ذلك مما لا سبيل لهم إلى إبطاله مع قولهم بالكسب .

وأما بحجة الذين ينفردون بالقول بالجبر . فلا سبيل لهم إلى نفي ثلث مع ثبوت سببهم لوجه ، منها أن من قولهم تجويز مقدور واحد لقادرين ، أحدهما قديم ، والآخر محدث ، وذلك ينعمهم من العلم بأن المقدور الواحد يستحيل كونه مقدورا لقادرين قديمين لو كان لتقديم جل وعز ثان ، والأداة التي تستدعي نفي ثلثي مثبتة عليه ، فيجب أن ينعمهم ذلك من العلم بالتوحيد .

- وقولهم : إنما يجوز كون مقدور واحد قادرين على وجهين ، أحدهما كسبا ، والآخر اختراعا . فإما على وجه واحد فلا تجوز ، بل ذلك يحيل مقدورا واحدا من قادرين مكنتيين ، وكذلك يحيل ذلك من قادرين محترمين ، وإذا أخطأ صح الاعتماد على دليل النافع قلنا ، وذلك لأننا لم ندع عليهم أن من صريح قولهم ثبت مقدور قادرين على وجه الاختراع ، وإنما قلنا إن ما قالوه بينهم من العلم باستحالة مقدور لقادرين على كل وجه . لأن الطريق الذي به علم استحالة مقدور من قادرين على وجهين هو الذي به علم استحالة على وجه واحد ، لأن كل طريق يصح في ذلك . فإنه ينتقض تجويز مقدور من قادرين على وجهين كاندسته تجويز مقدور من قادرين على وجه واحد ، وإذا كسا التزامهم على هذا الوجه . فاقولوا لا يستلزمونه

على أن الذي لأجله يحيلون إثبات مقدور قادرين على وجه الكسب . هو أن المكسب يكسبه في محل قديم ، والمحل الواحد لا يصح وجود قدرة

القادرين فيه ، ولا يصح كونه صفًا لاثنين ، وذلك لا يتفق في مقدور قادرين على جهة الاختراع ، فلا طريق لهم إذا لم يمتنع مع . وذلك ينجم من صحة الاستدلال على التوحيد بالأدلة الصحيحة .

- على أن من قولهم إن المنوع لا يصح كونه قدراً لأنهم لما ذهبوا إلى أن القدرة مع الفعل ، وأن خلقها منه يستحيل ، لم يستعملوا القول بأن المنوع قادر . وإذا كان ذلك قولهم ، فاستدلواهم على التوحيد بدليل القانع بحج أن لا يصح لأن أحدهما إذا منع الآخر خرج بكونه ممنوعاً من كونه قادراً ، وحروجه من ١٩٩١-١٩٩٢ ب / كونه قدراً / بحج وقوع القانع بينهما : لأن القانع إنما يصح بين قادرين . وكذلك إن امتنع عليهما جميعاً بحد الفاعل ، فيجب أن يوجب ذلك خروجهما جميعاً من أن يكونا قادرين . وذلك بحج القانع ، فقد صح أن قولهم في المنع ١٠ قالوه بنسب عليهم الاستدلال على التوحيد بدليل القانع .

وليس لهم أن يقولوا : إنما نشهد عليه بأن نقول : لو كان مع ثلث ، ولم يصح القول بأن مرادها جميعاً بوجد تضادهم ، ولا الثقل بأن جميعاً لا يوجد ما فيه من إبطال القديم الواحد ، فيجب أن يكون من أحدهما بوجد . وذلك يوجب كون الآخر ممنوعاً أو عاجزاً ، وبني كلا قادرين يصح الاستدلال بدليل القانع ؛ وذلك لأن ابتداء دليل القانع ليس عن كونهما قادرين ، لأنهم إذا كان يصح أن تدعواهما المنوع إلى الفعل ، ويصح من أحدهما أن يريد الفعل ، ومن الآخر أن يريد ضده ، وهما اللذان يصح أن يتصور على أحدهما الفعل مع الآخر له ، ومن لم يكن قادراً لم يؤثر في امتناع الفعل عليه حال الآخر . قد صح بهذا الجملة صحة ما أؤمناهم .

وبعد : فإن من قولهم إن القادر منا يجب كونه قادراً لا يقدر عليه .

ويستحيل إثباته قدراً إلا وهو فاعل . وذلك يوجب عليهم القول بمثله في القديم تعالى . وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيخنا القول بقدرة مقدورات الله جل وعز . واعتدوا في إبطال القول بأن القدرة موجهة على أن القديم سبحانه وتعالى قد نت كونه قدراً على ما سيفعل في المستقبل . فإذا صح ذلك فيه ، صح مثله في

- ٥ القادر منا ؛ لأن نطق القادر بقدرة / فيما يتعلق به ، وتعلق القادر لنفسه . / ١٩٩١ ب- ١٩٩٢ لا يختلف .

عندما صح ذلك . فيجب على مذهب أن يشتهر تعالى فاعلاً لا يقدر عليه . وذلك بحج القانع لو كان مع قديم ثان : لأن القانع إنما يصح من صح كون أحدهما قادراً من غير أن يجب كونه فاعلاً ، فيكون أحدهما يمنع صاحبه مما يقدر عليه من وجه لولا منعه له لفعله . فأما إذا وجب كونه فاعلاً لا يقدر عليه ، فالتعلق بدليل القانع لا يصح .

- وهذا الكلام لمن قال إنه جل وعز قادر بقدرة قديمة ألزم . لأنه إذا جعل القدرة موجهة ، ولم يؤثر اختلافها في اشتراكها في أنها موجهة ، فيجب أن يقول إن القدرة القديمة موجهة للمقدور ، وذلك يوجب عليه القول بأن القديم جل ذكره يجب كونه فاعلاً لا يقدر عليه . وذلك بحج تعلقه بدليل القانع ، ويلزمه ذلك من وجه آخر ؛ لأن من قوله إن القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد فقط ، وهذه القضية يجب ثباتها وإن اختلفت ، فيجب على هذا الوجه أن يجوز أن يكون مع تعالى ثلث قديم ولا يقع بينهما قانع ، بل يستحيل ذلك عليهما ؛ لأن كل واحد منهما يقدر على مقدور واحد فقط ، والقادران إذا قدرا على مقدور واحد فلا يصح أن يمنع أحدهما الآخر . ولا يصح أن يمنع كل واحد منهما صاحبه إذا كان مقدور أحدهما لا يتنافى بمقدور الآخر .

على أن من قولهم إن لإرادة موجهة . ولذلك يقولون إن لإرادة كون

١٩٧ / ١٩٧ ب / فلا يكون نحن أو / فهو . وهذا صحيح ، فيجب أن لا يتمكن أن يقول  
لو كان مع ثان صحيح وقوع التخيير بينهما ، بل يريد أحدهما عند ما يريد الآخر  
من حيث استحالة اجتماع الطرفين ، ولا يتمكن أن يقول عن ذلك في القول  
بأنه لو كان مع قادر ثان ، لصح أن يحاول أحدهما كراهة ما يحاول الآخر إرادته .  
لأن من قوهم أنه يريد نفسه ، أو يودادة فليته ، وذلك يحجب التعلق بطريق  
التخارج على هذا الوجه . فقد صح بهذه الجملة أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يصح  
معرفة التوحيد ، وأن ذلك إنما يصح لما على الأمور الصحيحة  
بتوهم إن شاء الله . فما به الكلام على التوبة الخائبة بالورع وانطفا  
والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين وآلنا وآخر .  
وحسبنا الله ومع الوكيل

## فهرست المغنى

إملاء  
القاضي أبي الحسن عباد الجهاد  
الأسد آبادي

الجزء الرابع  
رؤية الباري



## فهرست المغنی

الجزء الرابع

رؤية الباری

١

ذكر فصول الجزء الرابع من الكتاب المغنی . . . . . ٣

الكلام في أن الله تعالى لا يجهز عليه الحاجة . . . . . ٧

فصل في أن الحی لا یخلو من كونه محتاجاً أو غنياً . . . . . ٨

فصل في بيان معنى الحاجة وما يتصل بذلك . . . . . ١١

فصل في بيان حقيقة النافع والمضار وما يتصل بذلك . . . . . ١٥

فصل في بيان حقيقة اللذة والمرور والألم والنم وما يتصل بذلك . . . . . ١٥

فصل في أن ما قدمنا من الحاجة والنافع والضرر والألم واللذة يتعلق

بالشهوة وقصور الطبع . . . . . ١٧

فصل في بيان حال المشتهى والشهوة وما يتصل بذلك . . . . . ١٩

الكلام في تقي الرؤية وفي أنه لا يدرك بشيء من الحواس على وجه

فصل في أن المدرك بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه عالماً بالمدركات

فصل في أن المدرك منا لا يصح أن يدرك شيئاً أو يراد إلا بحاسة

أو ما يجرى مجراها ، وأنه مفارق لتقديم تعالى في ذلك . . . . . ٣٦

فصل في أن ما يصح من الواحد منا أن يراه ويدركه يجب أن يراد

٣٩	ويدرکه وما يتصل بذلك . . . . .
٥٠	فصل في أن المدرك منا لا يصح أن يكون مدركاً لإدراك . . . . .
	فصل في ذكر الدلالة على أن الرائي منا لا يرى إلا بشاع يتصل من
٥٩	عينه على وجه مخصوص وما يتصل بذلك . . . . .
٦٤	فصل في ذكر الشروط التي إذا حصل عليها الشاع صبح معها الرؤية . . . . .
٧٠	فصل في أن الرائي منا الشيء يجب كونه عالماً به إذا ارتفع اليأس . . . . .
	فصل في حقيقة وصف الرائي والمدرك بأنه راء ومدرك ، وحقيقة وصفنا
٨٠	للرئي بأنه يرى . . . . .
٨٢	فصل في أن الرائي إنما يرى ما يراه السكونه على صفة وما يتصل بذلك
٨٣	فصل في بيان الصفة التي يسكون المرئي عليها يرى . . . . .
٨٩	فصل في الدلالة على أن التقديم لا يصح أن يرى على وجه . . . . .
٩٩	فصل في إبطال القول بأننا نرى التقديم سبحانه الآن . . . . .
	فصل في إبطال القول بإثبات حاسة سادسة ترى بها التقديم تعالى أو غيره
١٠٢	وإن كان مما يستحيل أن نراه بهذه الحاسة . . . . .
	فصل في إبطال القول بأن ماله لم تر التقديم سبحانه هو ضعف بصرنا عن
١٠٩	إدراكه أو قلة شاعه . . . . .
	فصل في أنه لا يصح أن يكون المانع من رؤيته تعالى أن الشاع لا يصح
١١٣	أن يتصل به أو يمكنه . . . . .
	فصل في أنه لا يجوز عليه تعالى الموانع المنقولة ، ولا يصح إهداء مانع
١١٥	بجهول لأجله لا نراه وما يتصل بذلك من حصر الموانع . . . . .
١٣٤	فصل في أنه تعالى لا يصح أن يدرك من جهة السمع والذوق والشم واللس

١٣٩	فصل في أنه تعالى لا يدرك بالأبصار ولا يرى بالأبصار . . . . .
١٧٣	فصل في أن السمع كالمقل في أنه يصح أن نعلم به أنه تعالى لا يرى . . . . .
١٧٦	فصل في ذكر شبههم العقلية والسمعية في إثبات الرؤية . . . . .
٢٣٤	فصل فيما يلزمهم على قولهم بالرؤية من الفساد والمناقضة . . . . .
٢٤١	الكلام في أنه تعالى واحد لا ثاني له في التقديم والإلح
٢٤١	فصل في معنى وصفنا له سبحانه بأنه واحد وما يتصل بذلك . . . . .
٢٤٧	فصل في أن العلم بأنه جل وعز واحد هو علم بماذا وما يتعلق بذلك . . . . .
٢٥٠	فصل في الدلالة على أن القديم قديم لنفسه . . . . .
	فصل في أن اشتراك الشيتين في صفة من صفات الذات يوجب لفتراً كهما
٢٥٢	في سائر صفات الذات وما يرجع إليه . . . . .
٢٥٦	فصل في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين على وجه
٢٦٧	فصل في ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله جل وعز قديم ثان
٢٧٧	فصل في أن القادر لنفسه يجب أن لا تنهاى مقدوراته . . . . .
٢٧٨	فصل في أن تنهاى المقدور يوجب كون القادر قادراً بقدرته . . . . .
٢٨٠	فصل في أن القادر بقدرته لا يسكون إلا جسماً . . . . .
	فصل في أن القادر قد يكون قادراً وإن امتنع عليه الفعل لمنع أو لما يجرى
٢٣٠	بجساره . . . . .
٢٣٧	فصل في بيان ماله يتمذر الفعل على القادر ويمتنع . . . . .
٢٤١	فصل في أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يمكن العلم بالتوحيد . . . . .



OUR HERITAGE

# AL-MOGHNĪ

FI ABWAB EL TAWHID WAL ADL

BY

AL-QUADI ABUL-HASSAN ABDUL-JABBAR

415 A. H.

Vol IV

RO'YAT EL-BARI

*Edited by*

Dr. M. M. HELMI

Dr. A.A. EL-TAFTAZANI

*Revised by*

Dr. I. MADKOUR

*Sponsored by*

Dr. T. HUSSEIN

The Egyptian Corporation for  
News and Publication

The Egyptian Organization  
for Authorship and Translation

مطبعة تكيم تليفون ٩٠١١٩٣

المن ٤٠ أربعون قرشاً

يون ١٩٦٥